جامعة العلوم الإسلامية العالميـــة
كلية الدعوة و أصـــول الدين
قسم العقيدة و الفلسفة الإسلامية

المَنْفَعَة

بَيْنَ الفِكْرِ الإسلاميّ (الكَلاميّ و الفَلْسَفيّ) و الفِكْرِ الفَلْسفيّ الغَربيّ الحَدِيث

-دراسةٌ مُقارنةٌ-

Utility

Between The Islamic Thought and The Modern Western Thought

-Comparative Study-

إعداد الطالب:

إسماعيل نوح علي معابدة

إشراف:

الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود
نائب رئيس الجامعة- عميد كلية الدعوة و أصول الدين

١٤٣١هـ- ٢٠١٠م

المَنْفَعَة
بَيْنَ الفِكْرِ الإسلاميّ (الكَلاميّ و الفَلْسَفيّ) و الفِكْرِ الفَلْسفيّ الغَربيّ الحَدِيث
-دراسةٌ و نقدٌ-

Utility
Between The Islamic Thought and The Modern Western Thought
-Comparative Study-

إعداد الطالب:

إسماعيل نوح علي معابدة

إشراف:

الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود

أعضاء لجنة المناقشة

١- الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود..............مشرفاً و رئيساً

٢- الأستاذ الدكتور سلمان البدور.................................. عضواً.

٣- الأستاذ الدكتور عبد الحميد مذكور........................... عضواً.

٤- الأستاذ الدكتور سعدون الساموك.......................... عضواً.

٥- الدكتور بهجت الحباشنة.. عضواً.

قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة دكتوراه فلسفة في تخصص العقيدة في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

نوقشت و أجيزت بتاريخ ٢٤/ شعبان/ ١٤٣١هـ الموافق ٤/آب/٢٠١٠.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾

[الكهف: ١٠]

الإهداء

إلى الرحمة المهداة . . . نحو المعارف الإلهية

سيدنا مُحَمَّد ﷺ؛ رجاء شفاعته يوم القيامة

ثم من جنابه الشريف...

إلى منارة العلم الأولى في أسرتي، جدي الشيخ علي السلمان القضاة رحمه الله تعالى...

إلى شيخي و أستاذي الأول... والدي الكريم سماحة الشيخ الدكتور نوح على سلمان حفظه الله ورعاه؛ شكراً له على ما أولاني من رعاية و تربية و توجيه لدراسة العلم الشريف، و دعمٍ مستمر، وإرشاد متواصل ؛ رجاء أن يكون من بره أن يرى ابنه قد وضع قدمه في بداية طريق العلم والبحث..

و إلى والدتي الكريمة، التي أحسنت إليّ قبل أن أعرف الإحسان، و كابدت معي في كل خطوة من خطوات طلب العلم، ترعى وتحث على الصبر و المثابرة، فكانت نعم الأمّ التي لا يبلغ شكرٌ إحسانها؛ رجاءَ أن يكون من برّها أن ترى ولدها قد اجتاز مراحل الدراسة بنجاح فتبسم ابتسامة الرضا.

و إلى إخواني الأكارم جميعاً، و أختي الفاضلة، حفظهم الله ورعاهم، و جزاهم عني خير الجزاء لما أولوني من رعاية ودعم.

إلى كلّ أخوة الإسلام، و الباحثين عن الحقيقة

أهدي هذه الرسالة

إسمعيل نوح

شكرٌ و تقدير

لا يسعني بعد تمام هذه الرسالة إلا أنْ أتوجّه بجزيل الشكر و الامتنان إلى شيخي و أستاذي الجليل الأستاذ الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود، الذي طوّقني بجميل لا يُنسى و فضل لا يوفى مثله، منذ وافق على الإشراف على هذه الرسالة، فكان نعم الشيخ و الأستاذ، تعلّمت منه الكثير من أخلاقه صبره و حلمه، و من علمه الوافر الكثير منهجيّة علميّة، و سعة أفق، فما كُتب في هذه الرسالة حرفٌ إلا كان له فيه يدٌ بيضاء، فجزاه الله عنّي خير الجزاء،و نفع به أمّة الإسلام.

كما أتوجه بالشكر و العرفان إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنه المناقشة:

- عطوفة الأستاذ الدكتور سلمان البدور.
- سعادة الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور.
- سعادة الأستاذ الدكتور سعدون الساموك.
- فضيلة الدكتور بهجت الحباشنة.

لتطّلفهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، و إثرائهم لها بتوجيهاتهم و ملاحظاتهم.

كما أتقدّم بالشكر إلى جميع من كان له مساهمة في إنجاز هذه الرسالة.

ملخص

تبحث هذه الرسالة في موضوع (المنفعة، بين الفكر الإسلامي- الفلسفي و الكلامي، و الفكر الفلسفي الغربي الحديث)

و هو أحد الموضوعات المشتركة بين علم الكلام و الفلسفة، و هو موضوع يرجع في حقيقته إلى سعي الإنسان إلى السعادة، و أثر ذلك في مجالين من أهم مجالات النشاط الفكري الإنساني: الأخلاق و المعرفة.

فجاءت هذه الرسالة في ثلاثة أبواب، تتناول مسائل هذه الدراسة:

فالباب الأول: يبحث في مفهوم المنفعة، و المفاهيم المتعلّقة بها، و هي السعادة، و الخير، و اللذة، و كيف ينظر الفكر الإسلامي بشقيه- الفلسفي و الكلامي، و الفكر الغربي النفعي الحديث إلى هذه المفاهيم، و كيف يقدّم تصوراته عنها.

أما الباب الثاني: فجاء يعالج أثر المنفعة في القضايا الأخلاقيّة، فجاء في فصول ثلاثة، الأولّ: العلاقة بين المنفعة و الإلزام الأخلاقيّ، أي أثر المنفعة في تكوين المعيار الذي يحكم فيه على أخلاقيّة الفعل الإنساني، عند المتكلمين: من خلال عرض مذاهبهم في التحسين و التقبيح، و التكليف الشرعيّ، و نوع المنفعة المقصودة من التكليف الشرعي. والفلاسفة المسلمين و تصوّرهم لكيفيّة الحكم العقليّ على أخلاقيّة الأفعال، و في الفلسفة النفعية الغربية الحديثة، التي ذهبت إلى اعتبار أن اللذة هي معيار الحكم الأخلاقيّ.

و الفصل الثاني من الباب الثاني: يبحث في العلاقة بين الفضيلة و المنفعة، و كيف بيّن القرآن الكريم و السنّة النبويّة هذه العلاقة، و كيف قدم المتكلمون و الفلاسفة المسلمون تصوّرهم لها، و كيف عالجت الفلسفة الغربية النفعيّة هذه المسألة ضمن منهجهم العامّ القائم على جعل المنفعة هي معيار الحكم على جميع القضايا الأخلاقيّة.

ثم الفصل الثالث: يبحث في المدى الزمانيّ الذي ينشد فيه تحقيق المنفعة من الفعل الأخلاقيّ، و كيّف أن الفكر الإسلاميّ جعل هذه المنفعة تتحقق بأكمل صورها في الحياة الأخرويّة الأبديّة، و أهمية هذه الفكرة، و كيف نظرت الفلسفة الغربية النفعية الحديثة إلى قضية الإيمان بالمنفعة الأخرويّة.

ثم الباب الثالث: الذي جاء يبحث العلاقة بين المعرفة و المنفعة، و مدى أثر الغاية النفعيّة في توجيه سلوك الإنسان نحو طلب المعرفة و الحكم على الحقائق، كما يبيّن ذلك القرآن الكريم، و السنّة النبويّة المطهّرة، التي بيّنت أن المعرفة غايتها العمل، و كما يتصوّرها المتكلمون الذين رأوا أن المعرفة إنما تطلب لإقامة الأحكام الشرعيّة التي تكفل السعادة الدنيويّة و الأخروية، و للقيام بواجب الإنسان في عمارة الأرض، و كما بيّنها الفلاسفة المسلمون الذين رأوا أنّ طلب المعرفة هو في حقيقته سعي لسعادة الإنسان الحقيقية.

ثم يعرض في فصل آخر العلاقة بين المعرفة و المنفعة في الفلسفة البراجماتية، في مسائل المنهج المعرفيّ، و معيار الحكم على الحقائق، و في النظرة إلى الدين.

و قد جاءت هذه الرسالة ضمن منهج مقارن، يفصّل تصوّر كل واحد من المدارس الكلامية و الفلسفيّة بشكل مستقلّ، ثم يعقد مقارنة تحليلة نقديّة بعد كل واحدة منها.

و أسأل الله سبحانه و تعالى أن يجعل هذه العمل خالصاً لوجهه الكريم، و أن يتقبّله عملاً في سبيل الدعوة إلى دار السعادة.

مُقَدِّمَة

الحمد لله المستحقّ بربوبيّته قبل الإنعام للثناء و الحمد، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد من نال بالنبوّة أسمى درجات المجد، و على آله الكرام الذين نالوا بالقرابة و الإيمان كمال السعد، و صحبه الأبرار الذين ساروا بدعوته في السهل و الجبل و الوهد، فحملوا الرسالة و أوفوا بالعهد.

فإنّ من تمام نعمة الله على الإنسانيّة أن أرسلَ إليهم رسله، و ختمهم بأحبّ خلقه إليه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، الذي أرسله الله للناس لهدايتهم إليه، وبيان طريق سعادتهم، وتجنيبهم أسباب الشقاء، فكان الإسلام أكمل الرسالات، فدعوته إلهية المصدر، عالمية الأفق، تخاطب الإنسان من حيث هو أكرم المخلوقات، فتحفظ كرامته، وتلبي احتياجاته، و تحقق غايته، و ترعى مصالحه.

و لما كان القرآن الكريم، و السنة النبويّة المطهّرة- بوصفهما وحياً إلهياً يخاطب به الإنسان- هما مَعِين الدعوة الإسلاميّة الذي لا ينضب، و نوره الذي لا يخبو، اصطبغ الفكر الإسلامي بصبغتهما، و استمدّ أصوله منهما، واحتكم إليهما في بحثه عن الحقيقة، وفي نظرته إلى كل ما يحيط به، و على رأسها علاقة الإنسان بربّه سبحانه، ثمّ علاقته بأخيه الإنسان، أو علاقته بالكون فيما حوله، و حتى في نظرة الإنسان إلى نفسه التي بين جنبيه.

فنشأت العلوم الجديدة من بحر هذا المصدر، و اصطبغت المعارف الإنسانيّة السابقة بصبغته، فقدّم الإسلام نموذجاً حضاريّاً دينيّاً فريداً، له خصائصه المتميّزة، و غاياته الواضحة.

و حيث إنّ لكل حضارة روحاً، أو أساساً نظريّاً تقوم عليه، و تقدّم رؤية خاصة لعلاقة الإنسان فيما حوله، نشأ علم الكلام الإسلاميّ، يوضّح هذا الأساس، و يدعمه بفهم نصوص الوحي مستنيراً بالعقل، و يزيل الإشكاليات التي قد تعرض لمن يُدعى لهذا الدين، أو يبدد الشبه التي قد يوردها من يُدعى إليه، كما أنّ أبناء هذه الحضارة الإسلامية لم يكونوا بمنأى عن الإنتاج الفلسفيّ للحضارات التي سبقتهم، فدرسوها، و تفحصوها، و نقدوها، و أضافوا إليها، مهتدين بنور الوحي، و حقائق الإيمان، ليبرزوا نموذجاً فلسفيّاً خاصّاً يعبّر عن هذه الحضارة، و ليبيّنوا أن هذا الدين

قادرٌ على أن يصبغ كل مناحي حياة الإنسان و نشاطاته بصبغته، التي تضمن له الاستمرارية، و تضمن له التقدّم والنماء.

فكان علم الكلام الإسلاميّ، والفلسفة الإسلاميّة هما الجانبين النظريين للحضارة الإسلامية، و إن كان علم الكلام أكثر التصاقاً، و أوضح تعبيراً عن هذا الجانب، و لم ينفك هذا العلم عن التطوّر و التقدّم بمعنى تقديمه الرؤية الإسلاميّة لكلّ ما يستجدّ من قضايا فكريّة، فوصل إلى بحث جميع مناحي البحث الفكريّ، العقائد الإيمانيّة الغيبيّة، والقضايا السياسيّة، و الاجتماعيّة، و النفسيّة، و غيرها من المعارف البشريّة.

و كان من مميزات علم الكلام الإسلاميّ قدرته العالية على التفاعل مع الإنتاج الحضاريّ لغيره من الأمم، سواء كانت حضارات دينيّة أو غير دينيّة، فلم يقف عاجزاً أمام فهم ما عند الآخرين، أو حائراً في فهم ما يطرحونه من إشكاليّات و وجهات نظرٍ، بل يدرسها، ويمحّصها، و يدلي بدلوه فيها، وفق أصوله و محدّداته، و خطابه الديني العقليّ، رأينا ذلك في كيفيّة تعامل علماء الكلام مع الإنتاج الحضاريّ للحضارة اليونانيّة، والهنديّة، والفارسيّة، والرومانيّة، ثم في العصر الحديث مع الأفكار الشيوعية، و الرأسمالية، و العلمانيّة، إلى غير ذلك، لا يصيبه وهنٌ ولا كلل ولا عجز.

ولما كانت البشرية و ما زالت في جميع أطوارها تبحث عن السبيل الذي يوصلها إلى السعادة، و تحقيق الذات، وتنوعت الفلسفات و النـــــزعات الفكرية التي تسعى لتحقيق هذه الغاية، و قد كانت الرسالات الإلهية دائماً، والإسلام على وجه الخصوص، تبيّن للإنسان الطريق السويّ الذي يحقق هذا الهدف الذي يصعب على الإنسان تحديده، فضلاً عن تحقيقه أصلاً.

و حيث إنّ من القضايا التي شغلت الفكر الإنسانيّ ضمن هذا السياق من البحث : قضية المنفعة، وهي قضية عالجتها المدارس الفكرية الإسلامية- الفلسفية و الكلاميّة، و أخذت مداها بشكل أوسع في البحث الأصولي عند الفقهاء، و لم تظهر بصورة نظريّة كاملة إلا عندهم، فكانت نظريّة المصلحة في التشريع الإسلاميّ، و لم تتعدّها — بصورتها الكليّة- إلى باقي حقول الفكر، و إن كانت منثورة المسائل في تلك المجالات.

أمّا في الفكر الغربي الحديث فقد رأى بعضهم أن أهميّة المنفعة تستحق أن تجعل منها عنواناً للفكر الإنسانيّ في جميع المجالات، و مقياساً للحكم على جميع قضايا الإنسان، فنشأت مذاهب المنفعة المتعددة في الفكر الغربيّ الحديث.

و هذا المنهج الحديث في التفكير الغربيّ – و إن كان له جذورٌ قديمة في الفكر الإنسانيّ– هو منهجٌ واسع المدى والتأثير، لا يكفّ عن تعديل الأفكار و تطويرها محاولاً تجنّب ما يثار حوله من إشكاليّات أو اعتراضات، فكان حريّاً بالبحث و النقد، و المقارنة.

فجاءت هذه الرسالة (**المنفعة، بين الفكر الإسلامي (الكلامي والفلسفي) و الفكر الفلسفي الغربي الحديث، دراسة مقارنة**) محاولة المقارنة بين المنهج الإسلاميّ و المنهج الغربيّ في معالجة هذه القضيّة في مجالين كبيرين من مجالات الفكر الإنساني، و هما الجانب الأخلاقيّ، و الجانب المعرفيّ.

و قد آثرت أن اختط لنفسي منهجاً في المقارنة بين هذه المدراس، بأن أقدّم الرؤية الكلاميّة، ثم الرؤية الفلسفيّة الإسلاميّة، ثم الرؤية الفلسفية الغربية النفعية الحديثة في المسألة موضوع النقاش، كلّ واحدة منها على حدة، أوضح كل واحدة من هذه الرؤى، و أعرضها كما يعرضها أصحابها، ثم إذا فرغت من ذلك عقدت مبحثاً أقارن فيه بين وجهات النظر هذه، و أناقش فيه الأفكار المختلفة؛ حتى لا تضيع الفكرة وسط زحام النقاش، بل تكون مناقشة الفكرة بعد وضوحها، فكما قيل : الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره.

فجاءت هذه الرسالة في ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في التعريف بالمنفعة وعناصرها، و هي: السعادة، و الخير، و اللذة

الباب الثاني: المنفعة في القضايا الأخلاقيّة، في مسائل: الإلزام الأخلاقيّ، و الفضيلة، و المنفعة الأخرويّة.

الباب الثالث: البعد النفعي للمعرفة.

و المنهج العامّ في الدراسة هو عرض النماذج المعبّرة عن الفكرة، فإذا عرضتُ مسألة ما عند الفلاسفة المسلمين عرضت نماذج من معالجتهم لها عند مجموعة من الأعلام، و إذا عرضتها في الفكر الكلامي قدّمت نماذج أيضاً من طرحهم لها، و غالباً ما يكون نماذج من مدرسة الأشاعرة من أهل السنّة، و من مدرسة المعتزلة، أمّا في الفلسفة الغربيّة فاخترت أوضحَ النماذج تعبيراً عن فكرة المنفعة، ففي الجانب الأخلاقيّ اخترت المدرسة النفعية الانجليزية، و في الجانب

المعرفي اختترت المدرسة البراجماتية الأمريكية، فهذا لا يعني أن المعالجات الكلامية أو الفلسفية محصورة بما أوردته في هذه الرسالة، و لكنها نماذج لغايات المقارنة و البحث.

أسباب اختيار الموضوع:

١. عدم وجود دراسات سابقة – فيما اطلع عليه الباحث– تعالج هذه القضية بجانبيها الأخلاقيّ و المعرفيّ بين الفكر الفلسفيّ والكلاميّ الإسلاميّ و الفكر الغربيّ الحديث.

٢. تطوّر الدراسات الأصوليّة في بحث مقاصد التّشريع الإسلاميّ، الذي يبيّن الجانب المصلحيّ أو النفعيّ للتشريع، دون تطوّر مصاحب له يبرز الجانب الأخلاقيّ أو المعرفيّ في الفكر الإسلاميّ، مما يدعو إلى أهمّية دراسة هذا الجانب.

٣. إنّ الفكر الغربيّ النفعيّ قد أصبح عنواناً للمدنيّة الغربيّة المعاصرة، ممّا دفع البعض إلى الاعتقاد أن اللحاق بهذه المدنيّة يوجب تبنّي هذا التصوّر، و إعادة صياغة الفكر الإسلاميّ وفق مفهوم الفكر الغربي له، ووفق محدداته، مما أدّى إلى تسلل الأفكار العلمانيّة الماديّة إلى أذهان البعض، مما يوجب إبراز التصوّر الإسلاميّ للمنفعة، و خصوصية هذا التصوّر و تكامله، و صلاحيته لبناء الحضارة الإنسانيّة، و إبراز مميزاته التي تجعله أحرى بالتبني.

٤. بيان قدرة علم الكلام الإسلاميّ على الإجابات على التساؤلات التي تعرض للبشريّة في مراحلها المختلفة، وأنه ليس علماً تراثيّاً يقف عند حدود مسائل تاريخيّة لم يعد يطرحها أحد، بل هو علمٌ حيٌّ يصاحب مسيرة البشريّة، و يحل إشكاليّاتها، و يفتح لها أبواباً متجددة من البحث و التفكير.

٥. إبراز أهميّة الفلسفة الإسلاميّة في مسيرة الحضارة الإنسانيّة، و أنّ الفلاسفة المسلمين لم يكونوا مجرد نقلة لتراث غيرهم، بل عالجوا المسائل التي سبقهم غيرهم إليها، و صاغوها وفق محددات العقيدة الإسلاميّة، مستفيدين من معارف الوحيّ في ذلك، سيّما و نحن نرى اليوم من دارسي تاريخ الفلسفة من ينتقل من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الغربيّة الأوروبيّة، متجاهلين الدور الفعال و الحيويّ الذي قدمته الفلسفة الإسلامية لمسيرة الفكر الإنسانيّ.

٦. إنّ مصطلح المنفعة صار كأنه علمٌ على لون واحد من ألوان التفكير، هو التفكير الغربيّ، و كأنّ غيرهم لا يعرف المنفعة، ولا يدرك أهميّته، في حين أن الفكر الإسلاميّ قد قدّم مفهوماً خاصاً للمنفعة، يجب أن يبرز في مواجهة المفهوم اللاديني له.

أسئلة الدراسة:

بناء على هذه الأسباب جاءت هذه الدراسة محاولةً الإجابة على الأسئلة التالية:

١. ما هي المنفعة؟ و ما هي عناصرها؟ وما علاقتها بمفاهيم السعادة، و الخير و اللذة؟ و إجابات المدارس الكلامية و الفلسفية الإسلامية، والنفعية الغربية على هذه التساؤلات.
٢. هل ثمة علاقة بين المنفعة و الإلزام الخلقيّ؟ و ما طبيعة هذه العلاقة؟
٣. كيف يرتبط مفهوم الفضيلة بمفهوم المنفعة؟ و هل استمدت الفضيلة أهميتها من نفعيتها؟ أم أن الفضيلة قضية خلقية مستقلة عن بعدها ا لنفعي؟
٤. ما هو المدى الزمنيّ الذي تُنشد فيه المنفعة؟ هل هو الحياة الدنيا فقط؟ أم الحياة الآخرة فقط؟ أم كلاهما؟ و ما هي الأهميّة الخلقيّة للإيمان بوجود منفعة أخرويّة؟
٥. هل طلب المعرفة و إدراك الحقيقة غاية بحد ذاتها؟ أم لما تؤدي إليه من تحقيق السعادة و تحقيق رفاهية الإنسان في حياته؟ و ما هو دور المعرفة الدينيّة في ذلك؟
٦. هل يشكل الفكر الإسلامي – بمدارسه الكلاميّة و الفلسفية- على ما فيه من خلافات دائرة مستقلّة لها خصوصيتها التي تميّزها عن غيرها؟ أم هي مجرد آراء و اتجاهات تتجاذبها عوامل من خارجها مما يفقدها هويتها؟
٧. ما مدى الاتفاق و الاختلاف بين الفكر الإسلامي و الفكر الغربي في قضايا المنفعة؟

منهج البحث:

و في محاولة الإجابة على هذه الدراسة جاءت منهجية البحث كما يلي:

- المنهج الوصفي: وذلك بوصف مفهوم المنفعة، و أثره في القضايا موضوع الدراسة، لدى المدارس الثلاثة، وقد يأخذ هذا الوصف أشكالاً عدّة بحسب المسألة موضوع الدراسة، فأحياناً يكون بوصف الفكرة كما يعرضها أصحابها، و أحياناً بوصفها بعد جمع جوانبها المنثورة، ثم تصنيف المسائل، و بيان الارتباط بينها، و مقارنة تصوّر كل واحدة من المدارس الثلاثة للمسألة قيد الدراسة.

- المنهج التحليلي و التركيبي: و ذلك بتحليل قضايا تتعلق بفكرة المنفعة و تجزئتها إلى عناصرها الأساسية، و بيان تشعّباتها، وتحليل النصوص الواردة في الموضوعات المختلفة، وهو ما ساعد الباحث على فهم و توضيح فكرة المنفعة بشكل مبسّط، ليتسنى له بعد ذلك استخدام المنهج اللاحق.

ثم بعد أن يقوم الباحث بتحليل القضية، يعود مرة أخرى محاولاً صياغتها في قالب عامّ يوضّح عموم المنفعة، بوصفها فكرة عامّة مؤثرة في مختلف قضايا الأخلاق و المعرفة، و محاولة إدراك العلاقات القائمة بين هذه المسائل التي تجعل منها فكرة عامّة واحدة.

- المنهج النقدي، فبعد أن يقوم الباحث باستخدام المناهج السابقة، يقوم بنقد الأفكار الواردة في المسألة، و بيان قيمتها العلميّة، و مدى صلاحيتها لتفسير أو ضبط مفرداتها، و يكون ذلك بعرض الأفكار بعضها على بعض، وبيان ما تملكه كلّ فكرة من قيمة إيجابيّة أو سلبيّة.

- **الدراسات السابقة:**

بالرغم من أنّ هذه الرسالة جاءت جديدة في طرحها إلاّ أنّ الباحث قد استفاد من دراسات سابقة عالجت بعض الجوانب التي تطرّقت إليها هذه الرسالة:

و من أهمّ هذه الدراسات:

١. مذهب المنفعة العامّة في فلسفة الأخلاق، للدكتور توفيق الطويل، و هذا الكتاب من أهمّ مراجع هذه الدراسة، حيث عالج أهمّ مسائل الفلسفة الغربيّة الأخلاقيّة النفعيّة من خلال دراسة آراء أعلامها، إلا أنّ ترتيب الكتاب وفق الأعلام، جعل المسائل متداخلة مع بعضها، من مسائل الإلزام، و مسائل الفضيلة، كما أنه لم يتعرض لمسألة المنفعة في الحياة الأخرى، و لم يقارن المسائل بالفكر الإسلاميّ، كما لم يتطرق إلى قضية النفعية المعرفيّة.

٢. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، و هذا الدراسة تعرض لنظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، من حيث مفهومها، و علاقتها بالأحكام الشرعيّة، و خصائصها و ضوابطها، و أصولها الكلاميّة.

٣. حياة الفكر في العالم الجديد، للدكتور زكي نجيب محمود،و قد خصص الكاتب فصلين من هذا الكتاب لعرض نظرية المعرفة البراجماتية، و توضيحها، بأسلوب واضح ودقيق.

٤. نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، لسعيد مراد، و أهمّية هذا الكتاب أيضاً أن بحث قضية السعادة في الفلسفة الإسلاميّة، و تقصى جوانبها المختلفة، إلا أنّه أيضاً جاء مرتباً على حسب الأعلام، و ليس حسب المسائل، مما أوجد نوعاً من صعوبة المقارنة مع غيرها من المدارس.

و لم يغب عن الباحث في عرضه لمسائل هذه الدراسة مبدأ تراكمية المعرفة، فاستفاد من دراسات من قبله ممن عالجوا موضوعاً أو أكثر، و من وصفهم، و تحليلهم، و نقدهم، و أضاف إلى ذلك ما أمكنه من جهد بحثيّ ليتمكن من إخراج هذه الدراسة، انتاجاً علمياً جديداً في موضوعه، و طريقة معالجته.

و في الختام فإنه مما لا يغيب عن الذهن أنّ الجهد البشريّ مهما بالغ صاحبه محاولاً إتقانه و تحسينه، فإنّه لا بدّ أن يظل متصفاً بما يتصف به البشر من نقص و حاجة، ولذا فإن كان في هذا البحث توفيق فهو من فضل الله، و إن كان فيه خلل أو زلل فهو من نفسي، و أسأل الله أن يرزقني تمام العلم.

سائلاً المولى عزّ وجلّ أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكون مشعلاً من مشاعل الدعوة الإسلاميّة،وخطوة أخطوها في خدمة العلم الشرعيّ الشريف، والحمد لله رب العالمين.

المحتويات

الباب الأول

حقيقة المنفعة و عناصرها

تمهيد

يهدفُ هذا البحثُ إلى محاولة استقصاءِ المفاهيمِ الأساسية في موضوع هذه الرسالة، و هي كلٌّ من مصطلحات: المنفعة، و الخير، و السعادة، و اللذة ، و بيانها كوسيلةٍ يستعانُ بها لإيضاح ما بعدها، و من ناحية أخرى فهي غايةٌ؛ فإنّ تأصيل مفهوم المنفعة هو أحد مقاصد هذه الرسالة.

و لا يقصد بذلك أن هذه المفاهيم تشكّل عناصر المنفعة عند كل المذاهب موضوع الدراسة، و لكن تتباين آراء و أفكار هذه المدارس في اعتبارها جزءاً من مفهوم المنفعة، فجاء هذا الباب ليبيّن علاقة هذه المفاهيم بمفهوم المنفعة، سواء باعتبارها عناصر لها، أو اعتبار أنّ لها علاقة أخرى بالمنفعة.

و يأتي هذا الباب في أربعة فصول يتناول كل واحدٍ منها واحداً من هذه المفاهيم في اللغة، وفي القرآن الكريم و السنّة النبويّة المطهّرة، و عند المتكلمين، و عند الفلاسفة المسلمين، و في الفلسفة الغربية الحديثة.

الفصل الأول:

مفهوم المنفعة

المبحث الأول: مفهوم المنفعة في اللغة.

المنفعة في اللغة مصدرٌ من الفعل الثلاثي نَفَعَ، و أصحاب المعاجم العربية لا يتكلّفون في بيان معناها؛ ربما لما يرونه من الوضوح في معناها، فهم يقولون إنّ النّفع هو ضدّ الضرّ، و إنّ الاسم منه هو المنفعة و النفاع و النفعية[1]

و المتأخرون من أصحاب المعاجم أضافوا إلى هذا المعنى بأنّ النفع هو الخير، و هو ما يستعان به في الوصول إلى الخير، أو هو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه، و المنفعة كلّ ما يُنتفع به[2].

و ثمّة كلمة أخرى أعرض لها هنا لما سيأتي لها في سياق هذا الفصل و هي كلمة المصلحة، و هذه الكلمة يعرفها اللغويون بمثل ما عرفوا به المنفعة، فالمصلحة عندهم هي الصلاح و المنفعة، و هي نقيض المفسدة.[3]

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (نفع) ج٨ ص ٣٥٨، والجوهري، **الصحاح**، مادة (نفع) ج٣ ص ١٢٩٢ الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (نفع) ص٩٩١

[2] الفيومي، **المصباح المنير**، مادة (النفع) ص ٦١٨، و إبراهيم مصطفى و آخرون، **المعجم الوسيط**، مادة (المنفعة) ج٢ ص ٨٠٥

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (صلح) ج٢ ص ٥١٦، و الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (صلح) ص ٢٩٣، و إبراهيم مصطفى و آخرون، **المعجم الوسيط**، مادة (المصلحة) ص ١٠٨٧

المبحث الثاني: مفهوم المنفعة في القرآن الكريم و السنة النبوية

وردت مشتقات الفعل الثلاثي (نَفَعَ) في القرآن الكريم في عدة مواضع ، و بدلالات متقاربة في عدة آيات، و هذه الآيات هي كما يلي:

- بصيغة المصدر:

١. ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً وَاللّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [المائدة:٧٦]

٢. ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف:١٨٨]

٣. ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد:١٦]

٤. ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ﴾ [الفتح:١١]

- بصيغة الفعل الماضي:

٥. قوله تعالى:﴿فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِي الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ ﴾ [يونس٩٨]

- بصيغة الفعل المضارع:

٦. ﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [الممتحنة:٣]

- بصيغة الجمع:

٧. ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة:٢١٩]

(منافع) بصيغة الجمع، و (نفعهما) بصيغة المصدر.

٨. ﴿وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل:٥]

٩. ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ [الحج:٢٨]

١٠. ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [المؤمنون:٢١]

١١. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد:٢٥]

و في الحديث النبوي الشريف وردت كلمة منفعة في عدة مواضع منها:

١. عن أبي وائل رضي الله عنه في حديث طويل عن الرسول صلى الله عليه و سلم فيه: (إن أقواما يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم ولكن إذا وقع في القلب فرسخ فيه نفع إن أفضل الصلاة الركوع والسجود)[١] و فيه دلالة أنه في منافع الدين.

٢. و في حديث آخر أنه جاء في دعائه صلى الله عليه وسلم " لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ ، لَهُ الْمُلْكُ ، وَلَهُ الْحَمْدُ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ ، وَلاَ مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ ، وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ"[٢]

٣. و في حديث آخر أنّ أبا برزة قال : قلت يا نبي الله علمني شيئا أنتفع به قال (اعزل الأذى عن طريق المسلمين)[٣]، و هو بمعنى الأجر و الثواب

و من خلال البحث في مدلولات هذه الآيات و الأحاديث نجد أنها تشير إلى عدة معانٍ حول مفهوم المنفعة:

---

[١] الإمام مسلم، **الصحيح**، كتاب صلاة المسافرين، باب ترتيل القراءة، حديث رقم ٨٢٢ج١ ص ٥٦٣.

[٢] الإمام البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأذان، باب الذكر بعد الصلاة، حديث رقم ٨٤٤ج ٣ ص ٤٢٤

[٣] الإمام مسلم، **الصحيح**، كتاب البر و الصلة، باب فضلة إزالة الأذى عن الطريق، حديث رقم ٢٦١٨،ج ٤ ص ٢٠٢١.

١. النفع: ما يستعان به في الوصول إلى الخيرات، وما يتوصل به إلى الخير فهو خير، فالنفع خير، وضده الضر[1].

٢. إنّ النفع و الضرر الحقيقي هو بيد الله سبحانه و تعالى وحده.

٣. إنّ النعم جميعها منافع، فكل نعمة إنّما هي من الله سبحانه و تعالى.

٤. إن المنفعة تطلق على كل ما يحقق مصالح الإنسان و يقيم حياته.

٥. المنافع قد يقصد بها منافع الدنيا و قد يقصد بها منافع الآخرة.[2]

و قد بيّن القرآن الكريم أن الله سبحانه و تعالى فطر الإنسان على طلب مصالحه و منافعه و نزوعه إليها، يقول الله سبحانه و تعالى ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] يقول الراغب "كل ما أوجده الله سبحانه فإنه هداه لما فيه مصلحته ... فأما الإنسان فهدايته له تعالى بكل ذلك وبالفكر، وذلك أنه بالتسخير بنفسه وكثير من حركاته، وبإلهام هدايته طفلاً للارتضاع بالثدي وطلب الغذاء والتشكي من الآلام بالبكاء، وببديهية العقل يعرف مبادئ العلوم، وبالفكر يتوصل إلى استنباط المجهول بالمعلوم، فهو إن خلق عارياً من المعارف التي جعلها الله تعالى للحيوانات بالإلهام، ومن الملابس والأسلحة التي جعلها لها بالتسخير، فقد جعل للإنسان قوة التعلم بالعقل والفكر وتحصيل الملابس والأسلحة والآلات المختلفة، ووكله إلى نفسه من الاستفادة، ومكنه من ذلك، وذلك فضيلة لا نقيصة ورفعة لا ضعة فإنه بإعطائه العلم والعقل واليد العاملة قد أعطاه كل شيء..."[3]

[1] الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ج ٢ ص ٤٧٧

[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٢٣ ص ٢٦، و ابن عطية، **المحرر الوجيز**، راجع تفسير الآية ٢٢ من الحج

[3] الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص ٦١

المبحث الثالث: مفهوم المنفعة عند المتكلمين

المطلب الأول: مفهوم المنفعة عند المعتزلة.

يفصل المعتزلة في تعريفهم و شرحهم لمفهوم المنفعة، لما ينبني عليه من مسائل تتعلق بمذهبهم، و في ذلك يقول القاضي عبد الجبار[1]:" أصل المنافع هو الملاذّ، و لذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل اللذة عليه"[2].

و يقول أيضاً: " و قد علمت أنّ العاقل قد يُؤْثِر كثير الملاذّ آجلاً على يسيرها عاجلاً، بل قد يستحسن تحمّل المشقة لملاذّ عظيمة في المستقبل، فلولا أن ذلك منافع لم يكن ليؤثره على النفع الحاضر القليل، و لا كان يتحمل المضرّة لأجله، فلذلك جعلنا ما يؤدّي إلى الملاذّ نفعاً، و ألحقناه باللذة الحاضرة، و إذا جاز في اللذة أن تكون ضرراً إذا أعقبت مضرة عظيمة... فما الذي ينكر من القول بأن المشقّة تكون نفعاً إذا أدّت إلى نفع عظيم..."[3]

و هو يرى أن المنفعة هي ما يودي إلى اللذة، أو السرور- و هو عنده تصوّر اللذة، أو ما يجري مجراه، مع توقّع حصوله – أو ما أدى إليهما، و في ذلك يقول " فأما النفع فهو عبارة عن هذين أو مـــا يؤدي إليهما، فهو أعمّ منهما؛ لأنه قد ينتفع أحدنا بما يضرّه، إذا كان مؤدّياً إلى لذات و مسارّ"[4]

ثم يفصّل في بيان ما يؤدي إلى المنافع و قد أدخلها فيها: " و ما أدى إلى المنافع يكون على وجوه:

- منها ما يوجبه فيكون كالأسباب.

---

[1] هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل أبو الحسن الهمذاني، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة في عصره، و هو على رأس الطبقة الحادية عشرة منهم ، صاحب التصانيف حتى أن ابن المرتضى ذكر في طبقاته أنه من المتعذر حصر مؤلفاته، و من كبار فقهاء الشافعية، ولي القضاء في الري و مات فيها، سنة ٤١٥هـ –١٠٢٥ م، الذهبي،**سير اعلام النبلاء**، ج ١٧ ص ٢٤٤، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ١١٢-١١٣، الزركلي، **الأعلام**، ج٣ ص ٢٧٣

[2] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج١١ ص ٧٨.

و كلام القاضي عبد الجبار هذا يعني أن المعتزلة يعتقدون بتنزيه الله سبحانه و تعالى عن الانتفاع، و لذلك ذكر بعد ذلك في سياق كلامه " و لذلك لا يقال للشيء أنه صلاح للجماد و الميّت، و لا يستعمل ذلك في القديم سبحانه"

[3] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج ١١ ص ٧٨

[4] القاضي عبد الجبار، **المغني** ، ج ١٤ ص ٣٤

- و منها ما يؤدي إليه بالعادة التي لا تنتقض كالتجارات و طلب الرزق، و من هذا القسم طلب الشبع بالأكل و ما شاكله، إلا أن ذلك يحصل عند الأكل بالعادة، على جهة الإيجاب، و لذلك تختلف أحوال الأحياء فيما بينها.
- و منها ما يكون نفعاً بأن استحقّ عليه اللذة ثم هو على ضربين: أحدهما لا يكون كذلك إلا من قبيل المستحقّ، هو تحمّل المشقة في التكليف... و الثاني .. نحو الآلام التي تستحق بها الأعواض..."[1]

و يضيف القاضي عبد الجبار شرطاً لاعتبار اللذة أو السرور منفعة و هو أن لا تعقبهما مضرّة تزيد عليهما، و في ذلك يقول " ... فلا بدّ في النفع من أن يكون لذّة أو سروراً، أو مؤدّياً إليهما بوجه من الوجوه، من غير أن يعقبه مضرّة أزيد من ذلك"[2]

و هم يرون أن الأصل أن دفع الضرر ليس من المنفعة، و لكنها صارت كذلك لما يحصل للإنسان من السرور عند تجنّبه لها، و إنما تطلق في الأصل على اللذة أو السرور، و إن أطلقت على دفع الضرر على سبيل المجاز.[3]

و كلام القاضي عبد الجبار يوافق ما ورد عن الجاحظ[4] في هذه المسألة، و من ذلك قوله: " اعلم أنّ الله جلّ ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حبّ اجترار المنافع، و دفع المضار، وبغض ما كان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركّب، و جبلّة مفطورة.. و بقدر زيادة ذلك و نقصانه تزيد المحبة والبغضاء، زيادة تميل الطبيعة معهما، كميل كفتي الميزان.. وهاتان جملتان داخلٌ فيهما جميع محابّ العباد ومكارههم، و النفس في طبعها حبّ الراحة و الدعة، و الازدياد في العلوّ، والعزة و الغلبة، و الاستطراف و التتوق، وجميع ما تستلذّ الحواس من المناظر الحسنة، و الروائح العبقة، و الطعوم الطيبة، والأصوات المؤنّقة، و الملامس اللذيذة، و مما كراهيته في طباعهم أضداد ما وصفت لك و خلافه... فلما كانت هذه

---

[1] القاضي عبد الجبار، **المغني** ، ج ١١ ص ٧٩-٨٠

[2] المصدر السابق، ج ١٤ ص ٣٤

[3] نفسه، ج ١٤ ص ٣٤

[4] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، ولد و توفي في البصرة، و كانت وفاته سنة ٢٥٥هـ ٨٦٩ م، مات و الكتاب على صدره، قتلته بمجلدات من الكتب وقعت على صدره، له مصنفات كثيرة، منها البيان و التبيين، و الحيوان، و البخلاء، الذهبي، **سير اعلام النبلاء**، ج ١١ ص ٥٢٦، و الزركلي، **الأعلام**، ج ٥ ص ٧٤

طبائعهم، أنشأ لهم في الأرض أرزاقهم، وجعل في ذلك ملاذّ لجميع حواسهم.."[1]، فبيّن أنّ البشر لمّا جُبلوا على طلب المنافع، كان من فضل الله عليهم أن أنشأ لهم ما تستلذّ به حواسهم و طبائعهم.

و يقول النيسابوري[2] :"و النفع قد ثبت أنه سرور و لذة، كما أن الضرر ألم و غمّ"[3]

و ثمّة سياق آخر يدلّ على هذا المفهوم للمنفعة عند المعتزلة، و هو في سياق بحثهم لموضوع الآلام التي تصيب الإنسان في حياته، و كيف يتفق ذلك مع ما يرونه من أنّ الله سبحانه إنّما خلق الإنسان لينفعه، فيقولون إنّ هذه الآلام تصيب الإنسان للاعتبار، و ليتأهل بها إلى نعيم الآخرة و ما فيه من لذات أدوم و أبقى.[4]

بقي أن نذكر أن المعتزلة يرون أن النفع هو مقصودهم بمصطلحهم المشهور (الصلاح) فهما اسمان لمسمى واحد، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك " فأمّا الصلاح فهو النفع الذي فسرناه، فهما عبارتان عن معنى واحد، يبين ذلك أن كل ما علم نفعاً علم صلاحاً، و ما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً، و يستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه..."[5]، وقد نقل ذلك عنهم الإمام الأشعري فيما بيّنت سابقاً.

فمفهوم المنفعة عند المعتزلة يشمل تحقيق اللذة، و السرور، و ما يؤدي إليهما، بشرط أن لا يعقبهما ضرر أكثر منهما.

---

[1] الجاحظ، **المعاش و المعاد**، ضمن مجموعة رسائل، ج١ ، ص ١٠٣

[2] هو سعيد بن محمد النيسابوري، لم أعثر له على ترجمة في كتب التراجم، و قد أشار محقق (في التوحيد) كتابه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة أنه لم يقف له على ترجمة.

[3] النيسابوري، **في التوحيد**، ص ٢٨٥، و القاضي عبد الجبار، **المختصر**، ضمن مجموعة رسائل العدل و التوحيد، ج١ ص ٢٥٥، و الشريف المرتضى، **الرسائل**، ج١، ص ١٤

[4] انظر: النيسابوري، **في التوحيد**، ص ٣٠٧-٣٠٨،

[5] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج ١٤ ص ٣٤

المطلب الثاني: مفهوم المنفعة عند الأشاعرة

يذكر الأشاعرة مفهوم المنفعة، و هو المعبّر عنه بلفظ المصلحة في سياق ردّهم على مخالفيهم من القائلين بتعليل أفعال الخالق سبحانه و تعالى، و لهم في ذلك موقف كلاميّ نذكره عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي، و لكن نحن بصدد الحديث عن المفهوم، بغض النظر عن الموقف الكلامي منه.

فالإمام أبو الحسن الأشعري[1] يقول: "إنّ الصلاح و الأصلح، و المصلحة، إنما يرجع فيها إلى النفع والأنفع، والمنفعة، و إلى اللذة و الألذ، و ما يؤدي إلى ذلك"[2] فبيّن الإمام أن حاصل المصلحة يرجع إلى المنفعة و اللذة أو أسبابها.

و الإمام الرازي[3]: يرى أنّ جميع الأغراض –يعني المصالح– يرجع حاصلها إلى أمرين هما : تحصيل اللذة و السرور، ودفع الألم و الحزن[4]، و يصرح بمساواة النفع للذة بقوله " النفع اسم للذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما"[5]

و المنفعة عندهم أحد معاني الحسن العقلي التي لا ينازعون فيها خصومهم.

يقول الإمام الجرجاني عن أحد معاني الحسن و القبح: " ملاءمة الغرض و منافرته، فما وافق الغرض كان حسناً و ما خالفه كان قبيحاً، و ما ليس كذلك لم يكن حسناً و لا قبيحاً، و قد يعبر عنهما أي عن الحسن و القبح بهذا المعنى بالمصلحة و المفسدة، فيقال الحسن ما فيه مصلحة، و القبيح ما فيه مفسده"[1]

---

[1] هو الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر من ذرية أبي موسى الأشعري اليماني البصري، إمام أهل السنة، و شيخ المتكلمين، ، يقول عنه الذهبي: كان عجباً في الذكاء و قوة الفهم، و يقول عنه: ولأبي الحسن ذكاء مفرط، وتبحر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمة تقضي له بسعة العلم. كان معتزليّاً في أول أمره و برع في الاعتزا، ثم صعد المنبر و أعلن براءته من الاعتزال، و برع في الردّ على المعتزلة،و أسس المذهب الذي عرف باسمه، ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ ، و توفي في بغداد سنة ٣٢٤هـ، انظر في ترجمته: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٥ ص ٨٥ و ما بعدها

[2] ابن فورك،**مقالات الأشعري**، ص ١٢٧-١٢٨

[3] محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الامام المفسر.أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الاوائل.وهو قرشي النسب.أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها.وكان يحسن الفارسية، توفي سنة ٦٠٦هـ - ١٢١٠ م، له كتب كثيرة منها مفاتيح الغيب، و الأربعين في أصول الدين، و أساس التقديس، **الزركلي**، الأعلام، ج٦ ص ٣١٣

[4] الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٤٠، و له، **المحصول في علم الاصول**، ج٥ ص ١٨٧-١٨٨ ، و ج ٥ ص ٢١٨، و قارن: الجويني، **الإرشاد**، ص ٢٥٨-٢٦٠

[5] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج ١٢ ص ١٤٢

فالمصلحة أو المنفعة بالمفهوم الأشعري تطلق على أكثر من معنى: منها ملاءمة الغرض، أي تحصيل اللذة و السرور، وما يستلزم ذلك من دفع الأذى و الألم.

و من خلال استعراضي لمفهوم المنفعة عند المتكلمين يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

١. مفهوم الأشاعرة من أهل السنة للمنفعة أوسع من مفهوم المعتزلة من ناحيتين:

- الأشاعرة يجعلون المنفعة شاملة لكل ما يلائم النفس الإنسانية، طبعاً أو عرفاً، بينما المعتزلة يحصرونها في تحقيق اللذة و السرور.
- الأشاعرة يجعلون دفع المضرّة جزءاً أصيلاً من المنفعة، و المعتزلة يعتبرونها غير ذلك؛ باعتبار ما تؤدي إليه من لذة أو سرور.

٢. مفهوم المنفعة عند المتكلمين من أشاعرة و معتزلة فيه نوعٌ من السموّ والترفع فهم لا يربطون المنفعة بالدنيا فقط، أو بالحاجات الماديّة، أو الدنيوية؛ لأنهم رأوا أن أقصى اللذات إنّما هي لذات أخروية، و أسماها لذات معنويّة، كما سيتبين لنا في فصل لاحق.

---

[١] الجرجاني، شرح المواقف، ج٨ ص ٢٠٢-٢٠٣

المبحث الرابع: مفهوم المصلحة عند الأصوليين

مع أن التقسيم المنطقي لمباحث هذه الرسالة لا يقتضي إدراج هذا المبحث مستقلاً، إلا أنّ الذي أوجبه أمر منهجي استقصائي يرجع إلى سببين:

١. إنّ الأشاعرة في كتبهم عند تعرضهم لموضوع المنفعة في باب التحسين و التقبيح، و أن من معانيه ملاءمة الغرض يرون أن ذلك هو مقصود الأصوليين في قولهم بالمصلحة، يقول الإمام الرازي : "اتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى و أحكامه معللة برعاية مصالح العباد، و هو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء..."[١]، فقول الرازي (وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء) إشارة إلى أن هذه المسألة مشتركة بين علم الكلام و علم أصول الفقه، مع اختلاف التأصيل لها، أو كيفية الاستدلال عليها، كما سيتبيّن عند بحثنا لموضوع الإلزام الأخلاقي عند المتكلمين.
٢. إنّ هذه المسألة قد شغلت جزءاً كبيراً من الدراسات الأصولية، فيما يسمى باب المقاصد، و هي تبرز الجوانب الأخلاقية و الغائية في علم أصول الفقه.[٢]

على أنّ عرض هذه المسألة في مبحث مستقلّ لا يعني وجود تغاير بين الدلالة الأصليّة لمصطلحي المنفعة و المصلحة، فالأصوليّون يستعملون مصطلح المصلحة للدلالة على المنفعة[٣].

و من تعريفاتهم لهذا المصطلح-في مباحث أصول الفقه ما يلي:

١. يعرف الإمام الغزالي[٤] المصلحة بقوله " المصلحة في الأصل عبارةٌ عن جلب نفع أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم،و لكننا نعني بالمصلحة

---

[١] الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٤٠

[٢] فهمي محمد علوان، **القيم الضرورية و مقاصد التشريع**، ص ٩-١٠

[٣] انظر : ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٢٧٨ و ما بعدها، و محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص ٢٣، و يوسف العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص ١٣٣.

[٤] هو الإمام، حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي، ولد في طوس، ثم طلب العلم في نيسابور على يد إمام الحرمين الجويني، ثم رحل إلى بغداد، و تولّى التدريس في المدرسة النظامية، ثم رحل إلى الحجاز، ثم الشام، ثم مصر، ثم عاد إلى بلدته، ثم وافته=

المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينـــــــــهم، ونفســـــهم، و عقلهم، و نسلهم، و مالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، و كل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، و دفعه مصلحة..."[١].

فالغزالي يرى أن المصلحة في الأصل ترجع إلى قصد المكلّف، و لكنه يعني بالمصلحة ما يرجع إلى تحقيق قصد الشارع من الخلْق الذي يتضمن حفظ المقاصد الخمسة[٢]، فخصص المفهوم العامّ للمصلحة، بأن تكون مقصودة للشارع الحكيم.

٢. و يعرف العزّ بن عبد السلام[٣] المصلحة بقوله "المصالح أربعة أنواع: اللذات و أسبابها، و الأفراح و أسبابها، والمفاسد أربعة أنواع الآلام و أسبابها، و الغموم و أسبابها، و هي منقسمة إلى دنيوية و أخرويّة، فأمّا لذات الدنيا و أسبابها و أفراحها و آلامها و أسبابها فمعلومات بالعادات... و أما لذات الآخرة و أسبابها و أفراحها و أسبابها، و آلامها و أسبابها، و غمومها و أسبابها فقد دلّ عليها الوعيد و الزجر و التهديد..."[٤]

و هو يرى أن المصلحة تنقسم إلى حقيقية و مجازية، و أن المفسدة قد تكون طريقاً مؤدياً إلى المصلحة؛ لأنّ المصلحة أيضاً قد تكون طريقاً مؤدّياً إلى المفسدة، و في هاتين الحالتين يكون إطلاق المصلحة إطلاقاً مجازياً، ويدخل في هذا كلّ ما يلحق الجسم من عمليات جراحيّة، و قطع الأيدي علاجاً، و المخاطرة بالأرواح في

=المنية سنة ٥٠٥هـ - ١١١١م له حوالي مائتي مصنف في الفقه و أصوله و التصوف و الفلسفة و الكلام، الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٩ ص ٣٢٢، و الزركلي ، **الأعلام**، ج ٧ ص ٢٢

[١] الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٣٤

[٢] يوسف العالم، **المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية**، ص ١٣٤

[٣] هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء: فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، ولد ونشأ في دمشق.وزار بغداد سنة ٥٩٩ هـ، فأقام فيها شهرا.وعاد إلى دمشق، فتولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الاموي.ولما سلم الصالح إسماعيل ابن العادل قلعة " صفد " للفرنج اختيارا أنكر عليه ابن عبد السلام ولم يدع له في الخطبة، فغضب وحبسه.ثم أطلقه فخرج إلى مصر، فولاه صاحبها الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة ومكنه من الامر والنهي.ثم اعتزل ولزم بيته.،ولما مرض أرسل إليه الملك الظاهر يقول: إن في أولادك من يصلح لو ظائفك.فقال: لا.وتوفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ- ١٢٦٢ م، الزركلي، **الأعلام**، ج ٤ ص ٢١

[٤] العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، ج١ ص ١٠

الجهاد، وكلّ ألوان العقوبات الشرعية، أو طلب الفعل و الترك، حيث تكون المصلحة المقصودة من تشريع الحكم[١].

٣. و الطوفي[٢] يقول في تعريفها " أمّا المصلحة فالنظر في لفظها و حدها و بيان اهتمام الشرع بها، و أنها مبرهنة، فأما لفظها فهو مفعلة من الصلاح، و هو كون الشيء على هيئة كاملة، بحسب ما يراد ذلك الشيء له... و أما حدّها بحسب العرف: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، و بحسب الشرع: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادةً أو عادةً، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، و إلى ما يقصده لنفع المخلوقات و انتظام أحوالهم كالعادات"[٣]

فالطوفي يقسم المصلحة بحسب قصد الشارع إلى ما أراده الله تعالى لحقّه، يعني للقيام بواجب العبد تجاه ربّه، لاعتقاد المسلمين باستحالة عودة النفع إليه سبحانه، و إلى ما أراده لنفع المخلوقين و انتظام أحوالهم.

٤. أما الشاطبي[٤] فقد نظر إلى المصلحة على أنها غاية في ذاتها فلذلك عّرفها بأنها مجموع الضروريات والحاجيات و التحسينيات، و هي قيم وسيلية تهدف إلى تحقيق غاية ، و هذه الغاية هي حياة صالحة للناس جميعاً، للفرد و المجتمع[٥].

يقول الشاطبي في ذلك: " المصالح المجتلبة شرعاً، و المفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العاديّة و درء مفاسدها العاديّة"[٦]، ويقـــــول: " فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها و مفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه"[٧].

---

[١] يوسف العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص ١٣٦-١٣٧

[٢] هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، أصله من طوف و هي قرية ببغداد، ثم قدم الشام فسكنها مدة، ثم أقام بمصر مدة، توفي سنة ٧١٦هـ = ١٣١٦م، **الزركلي**، الأعلام، ج ٣ ص ١٢٧

[٣] الطوفي، **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق احمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٩٩٣ م، ص ٢٥

[٤] هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، المالكي الشهير بالشاطبي، (أبو اسحاق) محدث، فقيه اصولي، لغوي، مفسر. من مؤلفاته: عنوان التعريف باسرار التكليف في الاصول شرح على الخلاصة في النحو في اسفار اربعة كبار، الموافقات في الاصول الاحكام، عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، والاعتصام.، توفي سنة ١٣٨٨م، كحالة، **معجم المؤلفين**، ج١ ص ١١٨

[٥] **فهمي محمد علوان، القيم الضرورية، و مقاصد التشريع**، ص ٩٤

[٦] الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق مشهور بن حسان آل سلمان، ج٢ ص ٦٣

[٧] الشاطبي، **الموافقات**، ج٢ ص ٧٨

فالشاطبي يرى أن اللازم اتباع الشرع في الأمر و النهي في تحصيل المصلحة في الدنيا و الآخرة، و إلا سوف يقع في المفسدة من حيث يتوقع المصلحة"[1]

٥. و يعرفها ابن عاشور[2] فيقول: " أما المصلحة فهي كاسمها شيء فيه صلاحٌ قويّ، و لذلك اشتُقت لها صيغة المفعلة... و يظهر لي أن نعرفها بأنها وصف للفعل الذي يحصل به الصلاح، أي النفع منه، دائماً أو غالباً، للجمهور و الآحاد"[3].

٦. كما يذكر الدكتور مصطفى زيد أن مفهوم المصلحة مفهوم واضح ، و لكن يمكن استنتاج مجموعة من الحقائق حوله عند الأصوليين منها: أن المصلحة ليست الهوى أو الشهوة، أو الغرض الشخصي، و أنّ دفع المفسدة يقع في دائرة المصلحة، و أنّ المصالح كلها قد ظفرت برعاية الشارع لها، و أنها متصلة مع بعضها.[4]

٧. و يعرّفها الدكتور البوطي بقوله " المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم و عقولهم، و نسلهم و أموالهم، طبق ترتيب معين فميا بينها، و المنفعة هي اللذة أو ما كان وسيلة إليها"[5].

٨. و يرى الدكتور يوسف العالم أن المصلحة: " هي الأثر المترتب على الفعل بمقتضى الضوابط الشرعية التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع جلباً لسعادة الدارين"[6]

و من خلال استعراضنا لمفهوم المنفعة لغة و شرعاً، فإنّ بإمكاننا القول بأن علماء الأصول عندما عرفوا المصلحة فإنهم لم ينكروا المفهوم اللغوي المتبادر إلى الفهم، من أنها تحقيق للسعادة و اللذات، و دفع للشقاء و الآلام، وإقامة حياة الناس بما يتفق مع إنسانيتهم، و لكن قصدهم بتعريفاتهم لها هو تقييدها بأن تكون مقصودة للشارع.

---

[1] مشهور بن حسان آل سلمان، **مقدمة تحقيق الموافقات**، ج١ ص ٤٦

[2] هو محمد الطاهر ابن عاشور، من علماء و فقهاء تونس، ولد و توفي فيها، كان من العلماء الذين قاوموا الاستعمار، شغل خطة القضاء، ثم صار مفتياً للجمهورية، توفي سنة ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣ م، الزركلي، **الأعلام**، ج٦ ص ٣٢٥،

[3] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص ٢٧٨

[4] مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي**، ص ٢٢

[5] البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص ٢٣

[6] يوسف العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص ١٤٠

و المصلحة عندهم تطلق على السبب المؤدي إلى النفع، و على النفع نفسه، و يدخلون فيها دفع المفاسد، و يرون أنها تتصل بأمور خمسة هي: حفظ الدين، و حفظ النفس، و حفظ العقل، و حفظ النسل، و حفظ المال[1].

و لكن لو سألنا ما هي العلاقة بين المعنى اللغوي للمصلحة، و بين حفظ هذه الأمور الخمس؟

يمكن أن نرصد العلاقة بينهما من وجهين:

١. إنّ تحقيق هذه المقاصد يؤدي إلى تحقيق للمنفعة النهائية أو الغاية القصوى و هي رجاء ثواب الله سبحانه وتعالى في الآخرة، و النجاة من العقوبات الأخروية.

٢. إنّ الحياة الإنسانية تتحقق بأكمل وجوهها من خلال تحقيق هذه المقاصد، التي تضبط الرغبات و اللذات التي تفهم من المصلحة من ناحية، و تحقق حاجات الإنسان البدنية والروحية و النفسية، و تحفظها من التضارب، أو دخول المفسدة على الإنسان من خلالها من حيث لا يدري من ناحية أخرى.

---

[1] يوسف العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** ، ص ١٣٨-١٤٠

المبحث الخامس: مفهوم المنفعة في الفكر الغربي الحديث

إذا نظرنا إلى المدارس الأخلاقية في الفكر الفلسفي الغربي الحديث– و هي امتداد لمدارس فلسفية في ثقافات سابقة– وجدناها تنقسم بوجه عام إلى مدرستين كبيرتين، تختلف تسميتهما من باحث إلى آخر مع اتفاق على مضمون هذا التقسيم، بين من يطلق عليهما المدرسة العقلية و المدرسة التجريبية[1]، أو الحسية التجريبية و الحدسية العقلية[2]، أو الغائيـــــــة و الأدبية [3]، أو مذهب السعادة و مذهب اللقانة[4]، أو مذهب الواجب و مذهب المنفعة، أو مذاهب المصدر و مذاهب الغايات.

و كل مذهب من هذه المذاهب يزعم أنّ اتباعه يصل بأصحابه إلى السعادة، فهل يجرؤ مذهب أخلاقيٌّ أو فلسفيٌّ على القول: إنّه يفضي بصاحبه إلى التعاسة[5]؟ فما هو السبب الذي يجعل مذهباً ما يعدّ نفعيّاً متميّزاً عن غيره من المذاهب؟

إنّ دراستنا لمفهوم المنفعة يجب أن تنطلق من المذاهب التي يطلق عليها اسم المذهب النفعي، لنعرف ما هو مفهوم المنفعة عندهم؛ ليتسنى لنا بعد ذلك مقارنتها بغيرها فما هي أهم مميزات هذا المذهب:

يمكن أن نجمل أهمّ ما يميز المدارس النفعية ما يلي:

١. أهم يرون أنّ المبدأ الذي ينظم الحياة الفردية و الحياة الاجتماعية لا يتمثل في العقل و الفهم و الفكر، بل يتجلّى في الطبيعة بنزعاتها و ميولها، و ما تضمره من عواطف و غرائز فالطبيعة هي الأساس الوحيد في بناء الأخلاق، و إن اختلفوا بعد ذلك في تحديد هذه الطبيعة البشرية[6].

---

[1] انظر: عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ج٢ ص ٣٨٥

[2] انظر:توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، ص ٩

[3] انظر:عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، ص١٦

[4] انظر: أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، ص ٣٢ و ما بعدها، اللقانة: العقل و الذكاء، انظر المعجم الوسيط، ج٢ ص ٥٨٨

[5] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، ص ٣٢

[6] عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ج٢ ص ٣٨٥-٣٨٦

٢. يتفقون على أنّ اللذة هي الخير الأقصى، والمرغوب فيه لذاته، وأن اللذة هي أسمى غاية للحياة الإنسانية، وأن الفعل الإنساني لا يكون خيراً إلا إذا حقق أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدرٍ من اللذة، و إن اختلفوا بعد ذلك في تحديدهم للذة، و المدى المقصود تحققها فيه[١].

٣. لا يكتفون بتعليل الأخلاقية بالغائية، بل يقولون إنّ الإنسان يجب أن يبحث عن السعادة و أن لا يقصّر في طلبها[٢].

و هنا أحاول الإجابة على الأسئلة التالية: ما هي النفعية؟ و ما هو موقعها من المدارس الفلسفية؟ و متى أطلق هذا الاسم كعَلَمٍ على مدرسة أو اتجاه فلسفي مستقل؟

تعريف مذهب المنفعة:

مذهب المنفعة هو مذهب أخلاقي يقوم على نظرية أخلاقية شاملة، تهدف إلى التمييز بين الخطأ و الصواب، أو الأخلاقي و غير الأخلاقيّ، بحسب عواقبها، فالفعل يكون صواباً و أخلاقياً بقدر ما يقود إلى السعادة، و يكون خاطئاً و لاأخلاقياً إذا كان يؤدي إلى تراجعها[٣].

فإنْ كانت السعادة أو اللذة مقصودة عند أكثر المذاهب، فإن المذهب يعدّ نفعيّاً إذا نظر إلى عاقبة الفعل على أنها معيارٌ للحكم عليه، أو بعبارة أخرى إذا جعلت المنفعة هي غاية الفعل الأخلاقي و هدفه و معيار الحكم عليه[٤]، و إذا كان المذهب يدرس نظرية المعرفة فإنه يكون نفعياً إذا جعل المنفعة هي قوام الحقيقة و معيار الحكم عليها.

---

[١] توفيق الطويل و عبد الحميد حمدي، **مقدمة المجمل في تاريخ الأخلاق**، ص ٣٥ ، توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٢٢

[٢] أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، ص ٣٤-٣٥

[٣] انظر في ذلك: عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٢٨ ، و يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٣٣٢، وتوماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٨٣ ، و انظر أيضا:

Steven Priest, **The British Empiricists**, edition 2,2007 Routledge, page 199, Richard B. Brandt, **Morality, Utilitarianism, and Rights**, 1992, Cambridge University Press, page 370

[٤] انظر تفصيل ذلك عند: توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٧١ و ما بعدها.

موقع الفلسفة النفعية من المدارس الفلسفية:

إن النفعيّة هي النظرية الأخلاقية للمذهب التجريبي[1]، كما أنّ النفعية المعرفية وطيدة العلاقة بالتجريبيّة، و يعدّ الباحثون في تاريخ الفلسفة الحديثة أعلام المدرسة النفعيّة في عداد الفلاسفة التجريبيين[2]، و يمكننا أن نتلمس هذا المعنى بشكل أوضح إذا عرفنا أن المذهب الأخلاقي الأكثر جدلاً للمذهب النفعي هو المذهب العقلي، كما أن أكثر المذاهب المعرفية جدلاً للمذهب النفعي هو المذهب الحدسي، والذي دارت بينهما حوارات و نقاشات طويلة في مختلف مسائل الأخلاق و المعرفة، و أنّ نشأة المذهب النفعي كانت محاولة لتطبيق المنهج العلمي التجريبي الذي وضعه (فرنسيس بيكون)[3] (Francis Bacon) ، فجاء أعلام المذهب النفعي محاولين تطبيق هذا المنهج على التجريبي في مجال الأخلاق و الاجتماع والسياسة[4]، و المعرفة لاحقاً، فقالوا أن الطبيعة المحسوسة و الخاضعة للتجربة و القياس هي الأساس الوحيد، و المنطق المقبول في بناء الأخلاق ودراستها[5]، كما أنّها الأساس في توجيه المعرفة و تقييمها.

تسمية المذهب النفعي:

كان (جيرمي بنتام) (Jeremy Bentham)[6] هو أول من وضع أسس المذهب النفعي الحديث سنة ١٨٧١م،إلا أنّ الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت (ملّ) (John Stuart Mill)[7] هو صاحب الفضل في انتشار الاسم التقليدي لمذهب المنفعة أو النفعية، عندما أسس جمعية صغيرة بهذا الاسم، سنة ١٨٢٢م[1].

---

[1] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٩

[2] انظر مثلاً: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة بنتام ص ٣٣٢ و ص ٣٣٣

[3] فرانيسس بيكون: فيلسوف و سياسي أنجليزي، ولد سنة ١٥٦١م و توفي سنة ١٦٢٦م في لندن، اشتغل بالفلسفة و تقدم العلوم ووضع المناهج العلمية المؤدية إلى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الإنسانية، و كان يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة و الملاحظة. انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١ ص ٣٩٢-٣٩٤

و لا يعني ما ذكره الباحث هنا هو أن فرانسيس بيكون هو من وضع مناهج البحث العلمي، فقد سبقه علماء المسلمين إلى ذلك، و لكن اتباع المذهب العلمي أرادوا تطبيق ما وصلهم من مناهج بحث علمي من طريقه.

[4] ابو بكر ابراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، ص ٢٠٠

[5] عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٣٥

[6] فيلسوف أخلاقي انجليزي، و قانوني، ولد سنة ١٧٤٨م في لندن، درس القانون في جامعة أكسفورد، ثم في سنة ١٧٨٩م أصدر كتابه مقدمة في مبادئ الأخلاق و التشريع، توفي سنة ١٨٣٢م، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١ ص ٣٦٢-٣٦٤

[7]. فيلسوف إنجليزي، برز في المنطق و مناهج البحث العلمي، من أكبر دعاة مذهب المنفعة، ولد في لندن سنة ١٨٠٦م، اهتم بدراسة علم النفس، توفي في أفينون في فرنسا، سنة ١٨٧٣، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج٢ ص ٤٦٦-٤٦٧

فما هو تعريف المنفعة عند النفعيين الغربيين؟

تُعرف عند أصحاب هذا المذهب بأنها: " إشباع أهداف الناس التي يريدونها، بشرط أن تتصف ببعض العقلانيّة"[2]

و أما تفسير هذه العقلانية فهي أن الإنسان يشارك الحيوان في طلبه للذة و اجتنابه الألم، و لكنه يمتاز عن الحيوان، باتّباعه لمبدأ النفعية بأنه يُحكّم العقل الذي يدلّه على أن الفعل الخيّر هو الذي يعود بلذّة مستمرة، و الذي تزيد فيه اللذة على الألم، و أنّ الفعل الشرير هو الذي يعود بألم مستمرّ، أو الذي يزيد فيه الألم على اللذة...[3]

أو تفسّر هذه العقلانية بأنها عبارةٌ عن " تحقيق الإنسان لفكرته و تصوّره الخاص عن سعادته و لذّته"[4]

و يضيفون بأن " السعادة و التحرر من الألم هما الشيئان الوحيدان المرغوب فيهما كغاية لذاتهما، و أنّ جميع الأشياء المرغوب فيها إنما يرغب فيها لما تحتويه من لذّة، أو لما توصل إليه من لذّة أو اجتناب للألم"[5]

و هكذا نرى أن المنفعة عندهم هي إشباع اللذات و التخلص من الآلام، و هم يضيفون شرط الاتصاف ببعض العقلانية لما نراه لاحقاً من قول بعضهم بأن هذه المنفعة هي منفعة عامة و ليست شخصية، و أن المنفعة لا تتحقق للفرد إلا بتحقق منفعة المجموع.

على أنه ينبغي أن نشير هنا إلى أن تعريف المنفعة عند أصحاب المذهب النفعي قد مرّ بعدة مراحل ، فإذا كان (بنتام) (Jeremy Bentham) قد انطلق من أن المنفعة هي اللذة، و حاول وضع طريقة لحساب هذه اللذات، إلا أنّ (ملّ) (John Stuart Mill) الذي جاء من بعده رأى أن جعل هذه اللذات بحد ذاتها هدفاً للإنسان لا يليق بكرامة

---

[1] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٣٨-٣٩

[2] Geoffery Scarre, **Utilitarianism**, Routledge, 1996 page 8

عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٣٩

[3] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٣٣٢

[4] Geoffery Scarre, **Utilitarianism**, page 8

[5] George Stuart Fullerton, **A Handbook of Ethical Theory**, Biblio Bazzaar, page 203

الإنسان، فرأى أنها يجب أن تراعي سعادة كل من يمكن إسعاده، من خلال حياة تتضمن لذات عابرة و أخرى متنوعة، تحسب كيفاً بما يتناسب مع مكانة الإنسان العليا، لا نوعاً كما يرى (بنتام) (Jeremy Bentham)[1].

ثم جاء من بعدهم سدجويك (Henry Sidgwick)[2] الذي أنكر عليهم هذا الفهم للمنفعة، و إن لم ينكر بأن اللذة عنصر ضروري في إقامة مذهب أخلاقي كامل، لأن الغاية التي ينبغي على الإنسان أن يسعى للحصول عليها هي إرضاء نزعاته و إشباع مطالبه، و لكنه يرى أن بعض هذه الأمور التي يسعى الإنسان لتحقيقها ليس لذة في ذاتها، ولكنها لذة لما تحققه لنا من إشباع لحاجاتنا، مثل تحقيق لذة إنسان آخر، أو سلامة الوطن[3].

ثم من الفلاسفة اللاحقين من دعا إلى استبدال كلمتي الرفاهية و الرغد الإنساني، أو الهناءة، بكلمة المنفعة، و ذلك لأنّه يرى أن استخدامها أصدق تعبيراً في الدلالة على مراد هذا المذهب، ،و أنه يخلصه من سيئات الأنانية، و أنه أكثر سمواً و نبلاً وإنسانيّة.[4]

غير أننا نلاحظ أن هذا التطور كان على معنى الفكرة لا على الهدف منها، أعني معناها من حيث مفهوم اللذة، ، لكن الهدف هو أن اللذة هي قصد الفعل الأخلاقي بقيت كما هي.

فروع مذهب المنفعة:

يمكن تقسيم مذهب المنفعة إلى قسمين رئيسين:

مذهب المنفعة الشخصية أو مذهب اللذة الفردي، و مذهب المنفعة العامة[5].

---

[1] توفيق الطويل و عبد الحميد حمدي، مقدمة كتاب **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، لسدجويك، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ط١، ١٩٤٩، ص ٢٧

[2] أخلاقي أنجليزي، ولد سنة ١٨٣٨م، عمل أستاذا للفلسفة الخلقية في كلية الثالوث في جامعة كمبردج، أشهر كتبه كتاب مناهج الأخلاق، توفي سنة ١٩٠٠م، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج ١ ص ٥٧٣

[3] توفيق الطويل و عبد الحميد حمدي، مقدمة كتاب **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، ص ٢٣-٣٣

[4] وليام ديفيدسون، **النفعيون**، ص ٥-٦

[5] أحمد أمين **كتاب الأخلاق**، ص ٣٥-٣٦، و أبو بكر التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، ص ١٨٥ و ص ١٩٩، و وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ٢٩٢

و الفرق بين هذين المذهبين هو: أن الأوّل يجعل المنفعة المقصودة و المعتبرة هي أكبر لذة للإنسان نفسه، و الثاني جعلها السعادة لكل الناس[١].

ثم إن مذهب المنفعة العامة لم يقتصر على المدارس الأخلاقية بل تعداها إلى غيرها من المجالات من ذلك:[٢].

١. مذهب المنفعة اللاهوتي: وهو المذهب الذي يرى أصحابه النفعية تتجلى في أكمل صورها في الإله، وسنتحدث عنهم في الفصل الثالث من الباب الثاني.

٢. مذهب المنفعة الاقتصادي: و أصحابه جعلوا غاية الحكومة أن تحقق لمواطنيها أقصى سعادة ممكنة، من خلال الاكتفاء المادي.

٣. مذهب المنفعة السياسي: الذي جعل تحقيق أكبر مقدار من السعادة هو مقياس تمييز القوانين، أو تحقيق أكبر قدر من الديمقراطية.

٤. مذهب المنفعة الأخلاقية التجريبي: وهو الذي يقصد غالباً إذا أطلق مصطلح المنفعة، و هو موضوع المقارنة و البحث في الباب الثاني من هذه الرسالة.

٥. مذهب المنفعة التطوري: ردّ أصحابه النفعية الكاملة إلى التطور، و سنأتي إلى ذكر شيء من مذهبهم عند حديثنا عن هربرت سبنسر.

٦. مذهب المنفعة الحدسي أو العقلي: الذي أقام النفعية على أسس حدسية.

٧. مذهب المنفعة المثالي: الذي جعل أصحابه الخير أهم من اللذة[٣].

٨. مذهب المنفعة العملي: و أصحابه هم دعاة المصلحة في المعرفة، أو العملية البراجماتية، و هو موضوع الفصل الثاني من الباب الثالث من هذه الرسالة.

---

[١] أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، ص ٣٦ و ص٤١، و **وليم ليلي**، مقدمة في علم الأخلاق، ص ٢٩٢-٢٩٣

[٢] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٢٥-٢٨

[٣] هذا هو مذهب جورج إدوارد مور (Geoge Edward More) و هو و إن استبدل الخير باللذة في مفهوم المنفعة، إلا أنه لم يقدّم لنا تعريفاً للخير، فقال إن الخير لما كان بسيطاً، فإنه لا يقبل التحليل ولا التعريف، لهذا لا يمكننا أن نحدد بواسطة التحليل أي الأشياء خيرات و أيها ليس كذلك، ثم انتهى إلى القول: من الواضح أن العواطف الشخصية و الاستمتاعات الحسيّة تشتمل في الغالب على أعظم الخيرات التي نعرفها، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص ٤٨٠-٤٨١

إلا أنه لا يمكن أن نسوي في الدراسة بين المذاهب التي كانت ألصق بالنفعية و أقدر عن التعبير عنها، و المذاهب التي اتصلت بها، أو اقتربت منها تجوزاً[1]، و بالتالي فإن هذه الرسالة تبحث في المدارس الفلسفية الغربية التي جعلت المنفعة عنواناً لها و لفلسفتها.

الخلاصة:

المنفعة في الفكر الغربيّ الحديث هي السعادة أو اللذة بصورته الماديّة على أساس أنها:

- الدافع للفعل الإنساني.
- الغاية النهائية له.
- المعيار الذي يصلح للحكم عليهما.

و هي مفهوم كليّ تقوم عليه فلسفة شاملة و تسمى باسمه، و لا تسمى الفلسفة فلسفة نفعية إلا إذا كانت فلسفة غائية، أي تجعل غاية الفعل هي مقياس الحكم الأخلاقي عليه، أو تجعل نتيجة المعرفة هي مقياس الحكم بحقيقتها.

---

[1] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة، ص ٢٨

المبحث السادس: مقارنة و مناقشة و تحليل

بعد استعراض مفهوم المنفعة بين الفكر الإسلامي بمكوناته الكلامية و الأصولية من جهة، و الفكر الغربي الحديث من جهة نصل إلى مجموعة من النتائج نجملها فيما يلي:

أولاً: إنّ اعتبار اللذة جزءاً أساسياً من مفهوم المنفعة هو مما يتفق عليه الفكر الإسلامي مع الفكر الغربي الحديث، ولذلك فإن تحليل مفهوم اللذة عند كل واحد من هذه المدارس سيكون له نتائج مؤثرة في تصور مفهوم المنفعة.

ثانياً: إن اعتبار المنفعة مقصودة للإنسان هو محلّ اتفاق هذه المدارس الفكرية جميعاً.

ثالثاً: يرجع الفضل في تحديد مفهوم المنفعة في الفكر الكلامي ابتداءً إلى المعتزلة، الذين حللوها، و بينوا عناصرها التي تتمثل في اللذة و ما يوصل إليها، ثم توسع هذا المفهوم على يد الأشاعرة فأضافوا إليه الخلاص من الألم، و ما تقوم به الحياة الإنسانية، إلا أنّ فكرة المنفعة بلغت ذروتها عند الأصوليين الذين طوروها و أدخلوا إليها أبعاداً جديدة تراعي إنسانية الإنسان، والغاية من وجوده، وأبعاد المنفعة، وتحديد مصدر معرفتها و المتمثل في الشرع الحنيف، و بينوا أنها تتحقق من خلال المحافظة على مقاصد الشريعة الخمسة، و بذلك اكتملت نظريتهم في المصلحة أو المنفعة بوضوح وانسجام.

أما مفهوم المنفعة في الفكر الغربي الحديث، فإنه مرّ بمراحل بدأت بمحاولة تطوير النظرية، مع الالتزام باعتبار اللذة جزءاً من هذه المنفعة، و قررت أن الإنسان بميوله هو الذي يحدد ماهية هذه المنفعة، و رأت أن هذه المنفعة تتحقق بما أطلقوا عليه: إشباع الحاجات إشباعاً ماديّاً.

رابعاً: إن التمايز بين الفكر الإسلامي و الفكر الغربي في مفهوم المنفعة يفتقد الوضوح ضمن هذا السياق، و الفروق بينهما تظل غامضة ما لم تتبين باقي عناصر المنفعة.

الفصل الثاني:

مفهوم الخير

تمهيد:

تبيّن لنا عند عرض مفهوم المنفعة عند النفعيين الغربيين بأنهم قالوا إنّ المنفعة هي معيار الحكم على الأفعال بأخلاقيتها او لا أخلاقيتها، أي مقياس الحكم عليها بالخير أو الشرّ، فكأنهم ساووا بين المنفعة و الخير، فما هو مدى اتفاق المدارس الأخرى معهم في هذا الفهم، و ما هي العلاقة بين الخير و المنفعة عند هذه المداس، هذا ما يحاول هذا الفصل بحثه.

المبحث الأول: معنى الخير في اللغة

ورد ذكر الخير في معاجم اللغة بأنه ضد الشرّ، و من معانيه المال، و الخيل، و الجمال، والصلاح ،و الكرم و الشرف والأصل و الهيبة، و خيّره يعني فضّله، و اختار الشيء بمعنى انتقاه[1]

و ربما نجدهم لا يفصلون المعنى الأصلي لهذه الكلمة أو دلالتها لما يرون فيها من وضوح المعنى.

و في المعجم الفلسفي: الخير ضد الشر، و يراد به عامة كل ما يبعث على الرضا، و الاستحسان؛ لكماله في نوعه، أو لملاءمته أو لفائدته أو لاتفاقه مع الأوامر الإلهية.[2]

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (خير) ج٨ ص ٣٥٨، الجوهري، **الصحاح**، مادة (خير) ج٢ ص ٦٥١، و الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (خير) ص ٤٩٧، والفيومي، **المصباح المنير**، مادة (الخير)ج١ ص ١٨٥، و ابراهيم مصطفى و آخرون، **المعجم الوسيط**، مادة(الخير) ص ٥٥١

[2] مجمع اللغة العربية المصري، **المعجم الفلسفي**، مادة (الخير) ص ٨١

المبحث الثاني: مفهوم الخير في القرآن الكريم و السنة النبوية المطهّرة

وردت لفظة الخير في القرآن و في السنة النبوية في عدة سياقات كريمة، و يمكن أن يستدلّ على أنها جاءت للتعبير عن معان مختلفة منها[1]:

أولاً: في القرآن الكريم:

١. المالُ، و منه قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة:١٨٠][2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾ [العاديات:٨][3] و قوله تعالى ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاء وَجْهِ اللّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة:٢٧٢]

٢. و بمعنى الهداية و الإيمان و الإسلام، و منه قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران:١٠٤][4].

٣. بمعنى النعمة والعافية والرخاء والصحة والسلامة، ومنه قوله تعالى :﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلاَ رَآدَّ لِفَضْلِهِ يُصَيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾[يونس١٠٧][5] و قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴾ [الحج:١١][6]

---

[1] انظر في ذلك: الأصفهاني، **مفردات القرآن**، ج١ ص ٣٢٧-٣٣٠ ، و أحمد مختار عمر، **المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن**، ص ١٧٦-١٧٧

[2] أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج١ ص ١٩٦ البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ٤٥٩

[3] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٨ ص ٤٦٧

[4] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢ ص ٩١، و ابو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج٢ ص ٦٧،البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ٧٤

[5] الطبري، **جامع البيان**، ج١٥ ص ٢١٩

[6] الطبري، **جامع البيان**، ج١٨ ص ٥٧٥، و ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٥ ص ٤٠٠، و ابو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج ٦ ص ٩٧،و البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ١١٦

٤. و بمعنى النفع و الغنيمة و الظفر، و منه قوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة ١٠٦][١]، قال البيضاوي يعني في النفع و الثواب[٢]، و قوله تعالى ﴿فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص:٢٤][٣]، و قوله تعالى ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْراً وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيّاً عَزِيزاً﴾ [الأحزاب:٢٥][٤] ، و قوله تعالى ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحج:٣٦][٥]
٥. و بمعنى الطاعة و البرّ ، و منه قوله تعالى ﴿إِن تُبْدُواْ خَيْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُواْ عَن سُوَءٍ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوّاً قَدِيراً﴾[النساء:١٤٩][٦]

و قد ذكر الأصفهاني في مفرداته أنّ الجامع بين هذه المعاني هو أن "الخير هو ما يرغب فيه الكل، كالعقل مثلاً، والعدل و الفضل و الشيء النافع، و ضده الشر..."[٧] و هذا ما يتفق مع المعنى اللغوي للكلمة، و لكن دلالة القرآن أدخلت فيه معنى آخر و هو ما يوصل إلى هذا المرغوب فيه، فالطاعة و الهداية و الإيمان، جاءت في السياق القرآني كوسائل موصلة للنفع و ما يرغب فيه من الثواب، و النجاة من العقوبة.

ثانياً: في السنة النبوية الشريفة.

١. بمعنى الهداية و الإيمان و الإسلام، كما في حديث الصحابية التي سألت الرسول صلى الله عليه و سلم " هل على إحدانا بأس إن لم يكن لها جلباب أن لا تخرج قال " لتُلبسها صاحبتها من جلبابها ، ولتشهد الخير ،

---

[١] الطبري، **جامع البيان**، ج٢ ص ٤٨١، و ابو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج١ ص ١٤٣
[٢] البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ٣٧٧
[٣] الطبري، **جامع البيان**، ج ١٩ ص ٥٥٦
[٤] البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ٣٧١،و أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج٧ ص ٩٩
[٥] البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ١٢٧
[٦] البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ٢٧٢، و ابو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج٢ ص ٢٤٨
[٧] الأصفهاني، **مفردات القرآن**، ص ٣٢٧

ودعوة المؤمنين "[1] و في الحديث أيضا: " يخرج من النار من قال لا إله إلا الله . وكان فى قلبه من الخير ما يزن شعيرة"[2]

٢. و في الدعاء عن الرسول صلى الله عليه و سلم " واقدر لي الخير حيث كان ثم أرضني"[3].

٣. و بمعنى حس الخلق، مثل حديثه صلى الله عليه و سلم الذي يرويه أبو هريرة رضي الله عنه: (خِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقِهُوا)[4].

٤. و بمعنى التفضيل، كما في الحديث الذي يرويه عثمان رضي الله عنه عن الرسول صلى الله عليه و سلم (خيركم من تعلّم القرآن و علّمه)[5]، و في حديثه صلى الله عليه و سلم الذي ترويه السيدة عائشة رضي الله عنها قال (خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لأَهْلِي)[6]

٥. و في الحديث عن صهيب رضي الله عنه قال (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ)[7] و المعنى أنّ المؤمن في كل حال من أحواله يطلب الأجر من الله تعالى، كما يوضحه الحديث الآخر (عجبت للمؤمن إن أعطي ، قال : الحمد لله فشكر ، وإن ابتلي ، قال : الحمد لله فصبر فالمؤمن يؤجر على كل حال حتى اللقمة يرفعها إلى فيه)[8].

---

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الحج، باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف، حديث رقم ١٦٥٢، ج٦ ص ٢٦٨

[2] المصدر السابق، كتاب التوحيد، باب (خلقت بيدي) ، حديث رقم ٧٤١٠، ج ٢٤ ص ٢٥٥

[3] نفسه، كتاب التهجد، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، حديث رقم ١١٦٢، ج ٤ ص ٤٥٠

[4] رواه الإمام أحمد، **في مسنده**، حديث رقم (١٠٢٩٥) ج ١٦ ص ٢٠١، و انظر: المناوي، **في فيض القدير**، ج٣ ص ٦٢٠.

[5] أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم (٥٠٢٧) ج ١٧ ص ٢٧

[6] أخرجه الترمذي، **في سننه**، و قال حسن صحيح، كتاب الفضائل، باب في فضل أزواج النبي صلى الله عليه و سلم، ، حديث رقم (٣٨٩٥) ج ٦ ص ١٩٢

[7] أخرجه مسلم، **في صحيحه**، كتاب الزهد، باب المؤمن أمره كله خير حديث رقم (٢٩٩٩) ج ٤ ص ٢٢٩٥

[8] رواه البيهقي، **في شعب الإيمان**، باب تعديد نعم الله تعالى، حديث رقم (٤٣٠٨) ج١٠ ص ٨

المبحث الثالث: مفهوم الخير عند المتكلمين

المطلب الأول: مفهوم الخير عند المعتزلة

سار المعتزلة أيضاً في توضيحهم لمفهوم الخير و الشرّ انطلاقاً من عقيدة الإيمان بالله سبحانه و تعالى، و تنزيهه عن أن يوصف بالشر، و تفسير وجود الشرّ في العالم.

فقالوا إنّ " الخير عندنا هو النفع الحسن و ما يؤدي إليه، و الشر هو الضرر القبيح و ما يؤدي إليه"[1]

و يذكر القاضي عبد الجبار هذا الكلام في معرض ردّه على الثنويّة[2]، و نفيه لأن يكون الخير هو اللذة و الشرّ هو الألم، فيقول "...هذا لو كان الخير هو اللذة و الشر هو الألم على ما يظنونه، فكيف و الخير عندنا هو النفع الحسن..."[3]، ولكنّ هذا التعريف قد يشكل فهمه مع ما نقلناه عنه سابقاً من أنه يقول إنّ أصل المنافع هو الملاذّ، فكأنّه بذلك يقول إنّ المنفعة ليست خيراً، و لكن يجاب عليه بأنّ القاضي عبد الجبار شرط لكون اللذة منفعة أنْ لا يعقبها مضرّة، وبالتالي يزول الإشكال، ويكون معنى كلامه في تعريف الخير: أنّه اللذة الحسنة التي لا تعقبها مضرّة أو ألم.

فالحكم على الفعل بالخيريّة من جهتين:

١. جانب الغاية من الفعل، فلا بدّ أن تكون نافعة.

٢. و لا بدّ أن تكون هذه المنفعة في إطارها الأخلاقي، الصحيح حتى تكون لها قيمة أخلاقية،و ذلك لا يتحقق إلا إذا كان الفعل في إطار قيمة الحسن[4].

و عليه فقد يكون هناك نفعٌ غير حسن، مثل الكذب النافع مثلاً[1]، فلا يعدّ خيراً.

---

[1] محمد صالح محمد السيد، **الخير و الشر عند القاضي عبد الجبار**، ص ٤٢، و انظر القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج ٥ ص ٣٣

[2] الثنويّة: فرقة تزعم أنّ أصل العالم يرجع إلى اثنين قديمين، هما النور و الظلام، عن النور يصدر الخير، و عن الظلام يصدر الشر، قالوا بتساويها في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، انظر: الشهرستاني، **الملل و النحل**، ج١ ص٢٤٣

[3] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج٥ ص ٣٣

[4] محمد السيد الجليند، **الخير و الشر في الفكر الإسلامي**، ص ٢٨-٢٩، و قارن محمد صالح محمد السيد، **الخير و الشر عند القاضي عبد الجبار**، ص ٤٥

و يذكر المعتزلة أنّ الفعل لكي يكون موصوفاً بالخيريّة فيجب أن يراعى فيه أيضاً مفهوم الإرادة و الاختيار[٢]، لذلك لا توصف أفعال غير المكلفين من النائم أو الساهي أو غيرهم بحسن أو قبح، أو خير أو شرّ[٣].

و المعتزلة يرون أن العقل يدرك هذه القيمة العقلية للخير و الشر، و هما مفهومان ضروريان عقلاً، فالعقل مثلاً يدرك أن الصدق المفيد خير بنفسه، و أن الكذب الذي لا يفيد هو شر بنفسه، و بالتالي يمكن أن تقاس جميع الأفعال من الناحية الأخلاقية عقلاً، و أن الشرع إنما جاء ليبيّن و يخبرنا بذلك[٤]، و الذي دفع المعتزلة إلى تبني هذه الفكرة هو أنهم يعتقدون بالكمال المطلق لله سبحانه و تعالى، و أنه يريد الخير بالضرورة، و بالتالي فإن الله سبحانه و تعالى إذا أوحى لأنبيائه بالشرائع فإن هذه الشرائع تهدف ضرورة إلى الخير، و لما كان العقل يستطيع إدراك الخير و الشر، فلا يجوز أن يناقض الشرع ما ثبت بالعقل[٥].

و إذا كنت قد بيّنت سابقاً أن النفع عند المعتزلة مرتبط باللذة بشروطها، فيبقى أنْ نبيّن ما هو الحسن الذي قصده المعتزلة في تعريفهم للخير.

إن المعتزلة يرون أن الفعل لكي يكون حسناً يجب أن يتحقق فيه شرطان:

١. أن تكون غايته و نتيجته تحقيق النفع.

٢. أن يكون العقل قد حكم عليه بأنه حسن.[٦]

و المعتزلة يرون أن معرفة وجوه الحسن في الفعل الحسن يحتاج إلى تأمل و استدلال، و أما معرفة أن الفعل متى قامت فيه هذه الوجوه الحسنة صار حسناً فهو يدرك بالبداهة[٧].

---

[١] القاضي عبد الجبار،المجموع من المحيط بالتكليف، ص ٢٣٣

[٢] محمد صالح السيد، الخير و الشر عند القاضي عبد الجبار، ص ٤٤

[٣] القاضي عبد الجبار، المغني، ج٦ القسم الأول، ص٧

[٤] البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج٢ ص ٩٧، و انظر، أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ١٣١

[٥] البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج٢ ص ٩٩

[٦] محمد السيد الجليند، الخير و الشر في الفكر الإسلامي، ص ٢٨

[٧] أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ١٣٢

و تجدر الإشارة هنا إلى أن قضية الحسن و القبح في الأشياء أو الأفعال قد مرّت بمرحلتين في الفكر الاعتزالي، ما قبل القاضي عبد الجبار، و ما بعده، فإنّ متقدمي المعتزلة يرون أن حسن الأفعال و قبحها أمران ذاتيان فيها، فالحسن حسن في نفسه، و القبيح قبيح في ذاته، فالحسن صفة لا تضاف إلى الأفعال بل هي صفة لازمة لها، فالصدق حسن في ذاته، والكذب قبيح في ذاته، فهي صفات وجودية لازمة للأفعال.[1]

ثم طوّر متأخرو المعتزلة آراءهم في هذا الصدد فقالوا إن الأفعال تحسن و تقبح ، بحسب الوجه أو الاعتبار الذي وقعت عليه، فالفعل الواحد قد يحسن و يقبح بوجوه مختلفة، فقد يقبح الكلام لأنه عبث، أو لأنه أمر بقبيح، أو نهي عن حسن، أو لأنه كذب، أو أنه إيجاب ما ليس واجباً، أو ترغيب في قبيح، ....و قد يحسن الكلام لوجوه تقتضي ذلك كأن يكون نفعاً، أو دفع ضرر أو أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر، أو كونه مصلحة..[2]

على أن هذه الوجوه و الاعتبارات التي ذكرها المعتزلة هي وجوه و اعتبارات عقليّة، و من ثم فهي اعتبارات عامّة، تدركها جميع العقول، فلا مجال للقول بالنسبيّة المطلقة لقيمتي الحسن و القبح، فالمعتزلة جميعاً يقرّون بثبات القيم الأخلاقيّة، لكن القول بالوجوه يسمح بإمكانية وصف الفعل تارة بأنه حسن، و تارة بأنه قبيح، تبعاً لهذه الوجوه، و الاعتبارات العقلية

و القول بالوجوه و الاعتبارات لا يمنع –كما ذكرنا– من أن قيمتي الحسن و القبح قيمتان مستقلتان عن المصالح والأهواء، تتخطيان حدود الزمان و المكان، عامّـــتان، كليّـــتان و العقل قادر على الكشف عنهما وتمييزهما[3].

[1] محمد صالح السيّد، **الخير و الشر عند القاضي عبد الجبار**، ص ٤٦-٤٨، و انظر: القاضي عبد الجبار، **المجموع من المحيط**، ص ٢٣٩

[2] محمد صالح السيد، **الخير و الشر عند القاضي عبد الجبار**، ص ٥٥-٥٦، و انظر أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، ص ١٣١، و انظر: القاضي عبد الجبار، **المجموع من المحيط بالتكليف**، ص ٢٣٩

[3] محمد صالح السيد، **الخير و الشر عند القاضي عبد الجبار**، ص ٥

و لذلك نراهم مثلاً يقولون إنّ ثمة قضايا ثابتة لا يمكن تخلّفها مهما تغيّرت هذه الوجوه و الاعتبارات، بحيث لا يؤدّي إلى تحكّم الأهواء، فقالوا أنّه من غير الممكن تصوّر أمرٍ فيه ظلمٌ أو جهلٌ أو عبثٌ، أو مفسدةٌ، إلا و يُعلم قبحه[1].

و كلامهم هذا يشمل الجانبين الإلهي و الإنسانيّ للمسألة، و لذلك قالوا إن وجود الآلام و الأسقام فيمن لا يستحقها لا يسمّى شراً، و كذلك تكليف الإنسان ما فيه مشقة و ألماً لا يسمى شراً؛ لأنّ الله سبحانه و تعالى إنما أراد بذلك تعويضنا عنه بثواب أخروي و اجب عليه[2]، و يبدو أن المعتزلة حاولوا الخروج من إشكالية وجود الشرّ في العالم ليقعوا في إشكالية أخرى هي القول بوجوب الثواب أو التعويض عليه سبحانه.

و قالوا إن أفعال العباد الشريرة من قبيل الكفر و المعصيّة هم قادرون عليها، موجدون لها، و الله سبحانه و تعالى منزّه عن خلقها، و في ذلك يقول القاضي عبد الجبار " ثم يقال لهم إن كانت كل القبائح و الفواحش من خلق الله تعالى، و ما خلقة فقد قضاه و قدّره من وجه، فيجب الرضا إذاً بذلك، و هذا كفر، و إن لم يجب الرضا به ففي ذلك دلالة على أنه ليس من قضاء الله تعالى، لأنّ من دين المسلمين أن الرضا بالقضاء واجب، و إذا لم يكن من قضائه فليس من خلقه، بل هو من فعل العباد"[3] فوقعوا في إشكالية أخرى هي أنهم قالوا بقصور القدرة الإلهية عن خلق هذه الأفعال، اللهم إلا إن قصدوا أنه غير قادر على إيجادها لاستحالة صدور الشرّ عنه، فتكون الإشكالية أقلّ خطورة، من باب أن القدرة تتعلق بالممكنات، و مع ذلك يظلّ التفسير الاعتزالي لهذه المشكلة لا يخلو من إشكاليّات، ويلزم عنها نتائج خطيرة.

و نلاحظ في الدراسات الأخلاقية للمعتزلة بأنهم قد استخدموا –في البحث الأخلاقي– مصطلحي التحسين والتقبيح أكثر من استخدامهم لمصطلحي الخير و الشر، و ذلك لأنهم رأوا أن هذين المصطلحين أدق في التعبير عن الوصف الأخلاقي للأفعال، ذلك أنهم يرون أن مجرد كون الفعل خيراً لا يقتضي كونه حسناً، أو بعبارة أخرى أخلاقياً، وكذلك كونه شراً لا يقتضي كونه قبيحاً، أو غير أخلاقي[4].

---

[1] انظر: القاضي عبد الجبار، **المجموع من المحيط بالتكليف**، ص ٢٣٣

[2] القاضي عبد الجبار، **المختصر**، ص ٣٥٤،النيسابوري، **في التوحيد**، ص ٣٠٧-٣٠٨

[3] القاضي عبد الجبار، **المختصر**، ص ٣٥٤

[4] أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، ص ١٢٨-١٢٩

المطلب الثاني: مفهوم الخير عند الأشاعرة

راعى الأشاعرة في تفسيرهم لمفهوم الخير و الشرّ مسألتين أساسيتين هما:

أولاً: أن الله سبحانه و تعالى منزّه عن أن يوصف بالشرّ.

ثانياً: عموم قدرته سبحانه و تعالى تشمل أنه خلق ما يوصف بالخير أو الشر

و من أجل توضيح موقفهم من هذه القضية قالوا:

إنّ الخير و الشرّ هما وصفان اعتباريان، و ليسا ذاتيين، فإنّ ما ثبت للشيء بالقياس إلى غيره لا يكون ذاتياً، و إنما يكون اعتبارياً، فالخير و الشرّ ليس لهما صفة وجوديّة، و إنما يوصف الشيء الواحد بالخير و بالشرّ بناء على اعتبارات محيطة بهذا الحكم، باعتبار أنّ الخير هو الموجود، أو باعتباره الملائم، أو بتفسيره بالكمال، و بالنظر للشرّ بأنه عكس ذلك.

و في ذلك يقول الجرجاني " ... الشرّ ليس له طبيعة وجوديّة، و بتقدير كونه كذلك، فليس شيء من الشريّة أو الخيريّة ذاتياً لما تحته؛ لأنّ الخيريّة عبارة عن كون الشيء ملائماً، و الشريّة عبارة عن كونه منافراً، و قد تُعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير و الشرّ مع الذهول عن كونها خيرات"[1]، يعني أن الإنسان قد يعقل الخير من حيث كونه ملائماً، لا من حيث كنه الخير و حقيقته الذاتية.

و بناء على ذلك فسّروا قولهم إن الله سبحانه و تعالى هو خالق الشرّ، بمعنى ذلك أنّ الأفعال تنسب إليه سبحانه من حيث إنّ قدرته سبحانه و تعالى تتعلّق بالممكنات كلها — و منها ما يوصف بالشر- من حيث افتقارها إلى الموجِد الذي يرجح وجودها على عدمها، لا من حيثُ إنها خيرٌ أو شرٌّ، فالخيريّة أو الشريّة ليسا أمرين ذاتيين بل هما أمران إضافيّان، فقد يوصف الشيء الواحد بأنه خيرٌ باعتبارٍ شرٌّ باعتبار آخر، مثل قتل شخص معيّن، يعتبر شرّاً لأوليائه، خيراً لأعدائه، وبالتالي فالخير أو الشر ينسبان له سبحانه من حيث وجودهما لا من حيث إنهما خيرٌ أو شرّ[2]، هذا يمكن

[1] الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٤ ص ٨٩

[2] الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٣٨٩، و السنوسي، **شرح عقيدة أهل السداد**، ص ٢٦٨

أن يُفهم من قوله تعالى ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ وَالْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام:٤٥] ، فإذا كان إهلاك الظالمين شراً بالنسبة لهم، فإنه خير بالنسبة للمؤمنين، يحمدون الله عليه.

أمّا الوجود من حيث هو وجود: إمّا أن لا يوصف بخيرٍ أو شرّ، و إما أن يوصف بالخير، فإن وصف بالوجود يبطل قول من قال إنّ في الوجود شراً محضاً، و في ذلك يقول الشهرستاني[1]: " أمّا الجواب على مقالة الفلاسفة قولهم إنّ الوجود قد اشتمل على خيرٍ محض، و شرٍ محض، و خيرٍ و شرٌ ممتزجين فهو كلام من لم يتحقق الخيرّ و الشرٌ، فما هو المعنى بالخير أولاً؟ فإن الخير يُطلق على كلّ موجود عندكم، و على هذا الشرّ يطلق على كلّ معدوم، و على هذا لم يستمرّ قولكم الوجود يشتمل على خير مطلق؛ فكأنّكم قلتم اشتمل الوجود على ا لوجود، و هو تكرار غير مفيد، فلم يستتبّ قولكم: و على شرّ مطلق، فإنّ الشرّ المطلق هو المعدوم، و الوجود ـكيف يشتمل على العدم؟ فلم يصحّ التقسيم رأساً، على أنا إنما فرضنا المسألة في الحركات التي ورد عليه التكليف، فإنّ الخير و الشرّ فيها هو المقصود بالحُسن والقبح، و قد ساعدتمونا على أن حكمها في الأفعال غير معلوم بالضرورة، و لا العقل يهتدي إليه بالنظر، لأنّ ذلك يختلف بالإضافات و الأزمان"[2]

و بهذا الاستدلال يصل الشهرستاني إلى أنّ صدور الشرّ عنه سبحانه غير متصوّر أصلاً، على حسب تعريف الفلاسفة للشرّ، لما فيه من تناقض، و يدلّ أيضاً على نسبيّة الخير و الشرّ، و على أن وجه معرفتهما هو الشرع.

ثمّ أجاب الأشاعرة على مسألة أخرى هي: بما أنّ أفعال المكلفين توصف بالخير والشرّ -- سواء كان وصفاً شرعيّاً أو عقليّا- و هم يقولون بأن أفعال الإنسان التي يكسبها مخلوقة لله تعالى، فكيف يكون الله سبحانه وتعالى خالقاً للشرّ؟ فأجابوا بأنّ طاعة العبد و معصيته إما حركة و إمّا سكون، و الله تعالى قادرٌ على جميع الحركات و السكنات، فنسبة الأفعال إليه من حيث الخلق و الوجود وهذه لا توصف بخيرٍ أو شرّ، أمّا من حيث وصفها بالخير والشر فهي راجعة

---

[1] هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، المتكلم على مذهب الأشعري، صاحب كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، و الملل والنحل، كان إماماً في الكلام و الفقه دخل بغداد سنة ٥١٠ هـ و توفي سنة ٥٤٨هـ ، انظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ج٢٠ ص ٢٨٧، و الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج١ ص ٤٠٩

[2] الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٣٩١-٣٩٢

للمكلفين المتصفين بها[1]، و لعلّ هذا ما دفع الجويني لقوله " و لولا أنه شاع في ألفاظ عصبة الحقّ أنه خالق الخير والشرّ، لكان سرّ التوحيد يوجب أن يُقال ليس في أفعاله تبارك و تعالى خيرٌ ولا شرّ، بالإضافة إلى حكم الإلهيّة، فإن الأفعال متساويةٌ في حكمه، و إنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد"[2]. بمعنى أنّ وصف الخير و الشرّ هو وصفٌ لأفعال المكلفين، لما تعنيه من ملاءمة أو غير ملاءمة، أو امتثال أو إعراض عن أحكام الشرع، أما الخالق سبحانه فلا توصف أفعاله بشيء من ذلك، إذ هو خالقها، و هم من قامت بهم هذه الأفعال، و بالتالي فإن الخير والشر هو وصف إضافي لا ذاتيّ توصف به الأشياء حسب حالها عند من يصفها، و يبدو لي أن كلام الجويني هذا أقرب للخروج من الخلاف، بمعنى بما أنه الخير و الشر عندهم أمران إضافيان فلا يوصف بهما شيء من أفعاله سبحانه و تعالى.

أما مفهوم الخير بإضافته إلى الإنسان فإنّهم يقصدون به معنيين:

الأولّ: إن قُصد به الحكم على الفعل الإنساني، فإنّ الخير عندهم ما كان موافقاً للشرع، و الشرّ خلافه، و بهذا فإن القيمة الخلقيّة للأفعال قياسيّة، و ليست نسبيّة فهي تخضع لمعيار ثابت و هو معيار الشرع.

الثاني: إن قُصد به الغاية الإنسانيّة من الفعل، فإن الخير عندهم هو ما كان نافعاً للإنسان، و كانت به سعادته، و هو بهذا المعنى نسبيّ، فما يكون خيراً لإنسان يكون شرّاً لغيره، أو يكون خيراً حالاً وشرّا مآلاً أو العكس.

و هذا التقسيم أشار إليه الإمام الأشعريّ بقوله " إنّ وصفنا لبعض الاكتساب بأنّه قبيح منّا، و لبعضها أنّها حسنٌ منا، إنما يستحقّ ذلك فيها إذا وقعت تحت أمرِ الله و نهيه... و كان يجري وصفنا للفعل بأنّه خيرٌ أو شرّ مجرى الوصف للفعل بأنه نفعٌ أو ضرٌّ أو ما يتعلّق به نفع أو ضرّ"[3]، فالحكم الأخلاقي عند الإمام إنما يكون بوصفه حسناً أو قبحاً بحسب موافقته أو مخالفته للحكم الشرعيّ، و الحكم عليه من جهة النتيجة أو الغاية و ما يتعلّق بها من نفع أو ضرّ يكون بوصفه خيراً أو شرّاً.

---

[1] ابن فورك، **مقالات الأشعري**، ص ٩٩، و الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٣٣، و الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٢٥٢، و التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ١٨٧-١٨٨

[2] الجويني، **العقيدة النظّاميّة**، ص ٣٥-٣٦

[3] ابن فورك، **مقالات الأشعريّ**، ص ٩٨

و أشار إليه الشهرستاني بقوله " ... بل الخير والشرّ إمّا أمران إضافيّان بأن يكون شيء خيراً بالإضافة إلى شيء، وإمّا أمران شرعيّان فيرجع الحسن و القبح، و الخير و الشر إلى قول الشارع افعل ولا تفعل"[1].

- فقد يعنى بالخير أنه موافقة الحكم الشرعيّ، و مخالفته هو الشرّ، و هذا مثلما أشار إليه اللقاني بقوله " و جائزٌ عقلاً عندنا عليه تعالى خلق ــ أي إيجاد الشرّ- بإجرائه على أيدي العباد، و هو ما يعبّرون عنه بالقبيح، وهو ما يكون متعلّق الذمّ في العاجل، و العقاب في الآجل، و إرادة خلقه الخير كذلك، و هو ما يعبّرون عنه بالحسن، و هو ما يكون متعلّق المدح في العاجل و الثواب في الآجل..."[2]
- و قد يعني بالخير المنفعة ، وهو ما أشار إليه الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة :٢١٦] فقال " معنى الآية أنّه ربّما كان الشيء شاقّاً عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل، و بالضدّ؛ و لأجله حَسُن شرب الدواء المرّ في الحال لتوقع حصول الصحّة في المستقبل، و حَسُن تحملّ الأخطار في الأسفار لتوقّع حصول الربح في المستقبل، و حَسُن تحمّل المشاقّ في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى، و هما كذلك؛ و ذلك لأنّ ترك الجهاد و إن كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل و صون النفس عن الإنفاق، لكنّ فيه نوعٌ من المضارّ، منها أنّ العدوّ إذا علم ميلكم إلى الدّعة و السكون قصد بلادكم و حاول قتلكم... والحاصل أن القتال سبب لحصول الأمن و ذلك خيرٌ من الانتفاع بسلامة الوقت، و منها وجود الغنيمة، و منها السرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء، أما ما يتعلّق بالدين فكثيرة منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم إذا فعل الجهاد تقرباً وعبادةً... فثبت ممّا ذكرنا أنّ الطبع و إن كان يكره القتال من أعداء الله و هو خيرٌ كثير و بالضدّ، و معلوم أن الأمرين متى تعارضا فأكثرهما منفعة هو الراجح، و هذا هو مراد الآية"[3]، فبيّن الرازي أن الخير والشر يعنيّان النفع و الضرر، و هما بهذا المعنى نسبيّان، فإن ما يكون شراً في الحال – لمنافاته المنفعة، قد يكون خيراً في المآل – لما يتحقق فيه من المنافع.

---

[1] الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٩٨

[2] اللقاني، إتحاف المريد، **شرح جوهرة التوحيد**، ص ١٩٨

[3] الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٦ ص ٢٤-٢٥

و هو بذلك يشير إلى أنّ الشرع هو طريق الإنسان لمعرفة الخير و الشرّ، فإن ذلك من قبيل أنّ الشرع هو الذي يدل الإنسان على ما فيه منفعته، و يدفعه عما يؤدي إلى ضرره، سواء كان ذلك في الدنيا و الآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهاً وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾ [النساء١٩] فإن جعل هوى الإنسان هو مقياس حكمه على الخير بمعنى ما فيه مصلحته قد يؤدي به إلى خلاف مقصوده، و في هذه الآية قد يكون معنى الخير دنيوياً بأن يرزق بالذريّة الصالحة، أو انقلاب الكراهية محبة، أو الصبر على ذلك رجاء ثواب الله يؤدي إلى ثواب أخرويّ[1].

من خلال ما سبق يتبيّن لنا أنّ الأشاعرة في معالجتهم لمفهوم الخير و الشرّ راعوا فيه الجانب الإلهي، و الاعتقاد بالله سبحانه و تعالى بما يليق به من الكمال، و تنزيهه عن أن يوصف بالشرّ، و راعوا فيه جانب النسبيّة بمعنى أن ما يكون خيراً باعتبار قد يكون شرّاً باعتبار آخر، ثم جعلوا الشرع هو مرشد الإنسان لما فيه خيره، سواء بمعنى التزام الشرع وما يلحق به من أجر، أو بمعنى تحقيق الإنسان لمنفعته.

و ذلك لأنّ المقاييس الشخصيّة في الحكم على الخير و الشرّ تؤدي إلى اضطراب مفهومهما، سواء من الناحية الأخلاقيّة، أو من ناحية طلب المنفعة، فقاموا بردّ الحكم فيهما لله سبحانه و تعالى، لئلا يتعارض سعي الإنسان مع مقصوده.

[1] الرازي، التفسير الكبير، ج ١٠ ص ١١

خلاصة:

إن مفهوم الخير والشرّ عند كل من الأشاعرة و المعتزلة يقع ضمن دائرتين:

الأولى: دائرة الاتفاق بين الأشاعرة و المعتزلة الذين انطلقوا في بيانهم لمفهوم الخير و الشر من عقيدة الإسلام بالإيمان بالله تعالى و تنزيهه عما لا يليق به، فهم يؤمنون بتنزيه الله تعالى عن أن يوصف بالشر، أو بفعل الشرّ.

و ممّا يقع في هذه الدائرة قولهم بنسبيّة الخير والشرّ، بحسب الاعتبارات المحيطة بها، فما يكون خيراً باعتبار يكون شراً باعتبار آخر، و أنّ الخير بالنسبة للإنسان هو كونه منفعة، مع كونهما منضبطة بضابط آخر سواء كان شرعيّاً – كما هو عند الأشاعرة، أو عقليّاً كما هو عند المعتزلة، و ليست المنفعة المجرّدة.

الثانية: دائرة الاختلاف، و هي في تفسير وجود الشرّ في العالم، فالأشاعرة قالوا إنّ تعلّق إرادة الله سبحانه و تعالى بالموجودات هو من حيث وجودها، و هي بهذا المعنى لا توصف بخير أو شرّ، فهما وصفان إضافيّان، لا ذاتيان.

و المعتزلة قالوا إنّ الله سبحانه و تعالى خلق الخير، و لم يخلق الشرّ، و الشرّ إن وجد فبأحد سببين:

الأول: أن يكون من إيجاد المخلوقات له، لا بخلق الله تعالى، مثل الكفر و المعاصي.

الثاني: أن يكون من قبيل الشرّ الذي يقصد به الخير، مثل آلام الصغار، أو إيجاد الأمراض و العلل فإن الله سبحانه وتعالى أوجدها ليعوّض أصحابها بثواب اكثر منه.

و مذهبهم هذا أدى بهم إلى أن يقولوا إنّ الله سبحانه و تعالى غير خالقٍ للمعاصي ، و إنما تصدر من المكلّفين بقدرتهم، و إلى قولهم إنه يجب على الله سبحانه و تعالى أن يعوّض على أصحاب العلل و الأمراض إن كانوا غير مستحقين لها، مثل آلام الصغار و غير المكلفين، الذين لم يرتكبوا ذنباً، و لا خالفوا تكليفاً.

و هذه مسائل أخذت حيّزاً كبيراً من الفكر الكلاميّ الإسلاميّ، و لكن الأشاعرة أجابوا عن هاتين المسألتين، بقولهم: إن تعلّق القدرة الإلهية بوجود الشرّ هو من حيث الوجود الذي لا يوصف بخير أو شرّ، و أنّ الله سبحانه و تعالى خالق للأفعال جميعاً، و إلا أدى إلى أن يقع في ملكه ما يجيء على خلاف إرادته.

و قالوا بأنه لا يجوز أن يقال بوجوب شيء على الله سبحانه و تعالى، لأنّ الواجب لا بد له من موجب، و من أوجب الشيء يكون فوق من وجب عليه ذلك الشيء، و الله سبحانه تعالى عن أن يكون فوقه أحدٌ يوجب عليه شيئاً[1].

[1] ابن فورك، **مقالات الأشعري**، ص ١٠١

المبحث الرابع: مفهوم الخير عند الفلاسفة المسلمين

إنّ قضية الخير و الشر هي من الموضوعات التي تناولها الفلاسفة المسلمون بالبحث و التحري و التقصي، و إن كان بحثهم لها متشعباً بين بحوثهم الفلسفية الأخرى، فلم استقصِ مفهوم الخير و نقاشاته إلا بالقدر الذي يبين هذا المفهوم من الناحية الأخلاقيّة أو من الناحية الإنسانية، أو بعبارة أخرى ما هو مفهوم عبارة فعلٌ خيّر، أو خُلُقٌ خيّر، وما هو المعيار الذي استخدمه الفلاسفة المسلمون لإطلاق هذا الحكم.

و ذلك من خلال عرض هذا المفهوم عند مجموعة من الفلاسفة المسلمين:

أولاً:-الفارابي[1]:

يرى الفارابي أن إرادة الإنسان و اختياره هي التي تحدد وجهة الإنسان نحو الخير و الشرّ[2]، و يقوم مفهوم الخير عنده بناء على هذا المنطلق على مجموعة من الأمور:

١. يربط الفارابي بين الخير و الكمال، فهو يرى "أن الخير في الحقيقة هو كمال الوجود، و هو واجب الوجود، والشر عدم ذلك الكمال"[3]، فالخير المطلق هو الله تعالى؛ إذ هو واجب الوجود، ثمّ إذا أطلق على غيره كان المقصود هو الكمال، و يقول أيضاً: " و حصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير، و ذلك هو السعادة"[4]، وبمقارنة هذين النصين يتبيّن أن الفارابي يرى أن الخير هو كمال الوجود، و يرى أن سعادة الإنسان هي كماله.

٢. الخير الأخلاقي يطلق على معنيين: السعادة، أو ما يوصل لها.

---

[1] الفيلسوف الإسلامي الملقب بالمعلم الثاني، أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، التركي، ولد سنة ٢٦٠هـ = ٨٧٤ م و توفي سنة ٣٣٩هـ = ٩٥٠م، حكيم، رياضي، طبيب، موسيقي عارف باللغات التركية والفارسية واليونانية والسريانية، ولد في فاراب، واتقن العربية ولقي متّى بن يونس فأخذ عنه وسافر إلى حران، فلزم بها يوحنا بن جيلان، وسافر إلى مصر، ثم رجع إلى دمشق فسكنها وتوفي بها، انظر، الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٥ ص ٤١٦ كحالة، **معجم المؤلفين**، ج١١ ص ١٩٤

[2] ابراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية، الفارابي نموذجاً**، ص ٢٣٦

[3] المرجع السابق، ص ٢٣٣ نقلا عن الفارابي التعليقات، ص ١١

[4] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥

٣. الفعل لا يوصف بالخير إلا إذا صدر عن إرادة و اختيار وقصد به السعادة.

و في ذلك يقول " و ذلك هو السعادة، و هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة...و إنما تبلغ ذلك بأفعالٍ ما إرادية، بعضها أفعال فكريّة، و بعضها أفعال بدنيّة، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال محددة مقدّرة تحصل عن هيئات ما و ملكات ما مقدّرة محدودة، وذلك أنّ من الأفعال الإراديّة ما يعوق عن السعادة، و السعادة هي الخير المطلوب لذاته، و ليست تطلب أصلاً، ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر، و ليس وراءها شيء آخر يُمكن أن يناله الإنسان أعظم منها، والأفعال الإرادية التي تنفع الإنسان في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، و الهيئات و الملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، و هذه خيراتٌ -هي لا لأجل ذواتها، بل إنما هي خيراتٌ لأجل السعادة، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، و هي الأفعال القبيحة، والهيئات و الملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص و الرذائل، و الخسائس[1]"، و يظهر لنا من هذا النصّ كيف جعل السعادة نوعاً من أنواع الخير، عندما قال: "والسعادة هي الخير المطلوب لذاته"، ثم وصف الفضائل بأنها خيرات لأنها موصلة للسعادة، فالخير عنده هو السعادة، أو ما يوصل إليها.

٤. نسبيّة الخير و الشرّ بحسب قصد الإنسان من الفعل، و ليس هناك شر في ذاته أو خير في ذاته، فإذا كانت الغاية من الفعل هي الشقاء كان شريراً، و إذا كان الغاية هي السعادة كان خيراً، يقـــول الفارابي في ذلك: " إنه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير و من الشر جميعاً هو خير أو شر، فإنه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر... بل إنما يكون كل من هذه شروراً إذا استعملت فيما ينال به الشقاء، و إما إذا استعملت فيما تنال به السعادة لم تكن شروراً، بل تكون كلها خيرات"[2].

لكنّ هذه النسبيّة المستندة إلى غائية الفعل، تُفهم في ضوء ما يراه الفارابي حول حقيقة السعادة، و هو ما سنبحثه في مبحث لاحق، و لكن في هذا الموضع نبيّن أن الفارابي، يرى أن السعادة كمال إنساني يتحقق بعيداً عن المادة و نوازعها.

---

[1] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٥-١٠٦

[2] ابراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٣٦.

ثانياً: ابن سينا[1]

يرى ابن سينا أن الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة، و السعادة هي المطلوب لذاتها، و المستأثرة بعينها، فالسعادة عنده هي أفضل ما يسعى الإنسان لتحقيقه، فكل إنسان عند ابن سينا يبحث عن الخير الذي هو السعادة، و يرى أن كل الأحياء ترغب في اللذة، و لذا فهو عند حديثه عن موضوع الخير و صلته بالإنسان يتناول موضوع اللذة وأهميتها، و أنواعها إلى غير ذلك من موضوعاتها[2]

و يمكننا أن نرصد بعض الإشارات حول المفهوم الأخلاقي للخير عند ابن سينا من خلال ما يلي:

١. الخير عند ابن سينا يتعلق بمفهوم الكمال تعلّقاً واضحاً يقول الطوسي في شرحه للإشارات " ... فذكر أن الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء"[3]، و يقول ابن سينا " و كل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به، و ينحوه باستعداده".[4]
٢. الخير عند ابن سينا مفهومٌ نسبيٌّ لا مطلق، و نسبيّته من حيث القوة الإنســــانية التي تحسّه، يقول ابن سينا " قد يختلف الخير و الشرّ بحسب القياس، فالشيء الذي هو عند الشهوة خيرٌ هو مثل المطعم الملائم و الملمس الملائم، و الذي هو عند الغضب خيرٌ فهو الغلبة..."[5]
٣. يرى ابن سينا أن الإنسان إذا التزم في فعله الأسباب الصحيحة الموضوعة في نظام العالم، و المراد بها صلاحه، أدى هذا إلى خيريّة الأفعال، أما إذا خالفت نظامها صارت أفعاله شروراً[6].

---

[1] الشيخ الرئيس أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، البلخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، ولد سنة ٣٧٠هـ - ٩٨٠م، و توفي سنة ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م ، مولده في إحدى قرى بخارى.
ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى.ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه.وعاد في أواخر أيامه إلى همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٧ ص ٥٣١، و الزركلي، **الأعلام**، ج ٢ ص ٢٤١

[2] منى أحمد أبو زيد، **الخير و الشر في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا**، ص ٢٠٣-٢٠٤

[3] نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات**، ج٤ ص ١٥

[4] ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج٤ ص ١٥

[5] المصدر السابق، ج٤ ص ١٤

[6] منى أحمد أبو زيد، **الخير و الشر في الفلسفة الإسلامية**، ص ١٨٦

ثالثاً: إبن مسكويه[1]

يعقد ابن مسكويه في موسوعته الأخلاقية فصلا يسميه (المقالة الثالثة في الخير و السعادة) يعرض فيها لمفهوم الخير عنده، و يمكن أن أجمل أهم ملامح هذا المفهوم عنده بما يلي:

١. الخير هو الغاية النهائية للإنسان ،و ما يوصله إلى هذه الغاية ،و في ذلك يقول " إن الخير على ما حده و استحسنه من آراء المتقدمين: هو المقصود من الكل، و هو الغاية الأخيرة، و قد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية خيراً"[2]

٢. الخير هو المعيار الذي يحكم فيه على الفعل بأنه عقلانيّ و غير عابث، " و ما لم يُقصد به خير فهو عبث، و العقل يحظره، و يمنع منه، و بالواجب صار الخير المطلق هو ا لمقصود إليه من كل الناس"[3].

٣. الخيرات عند ابن مسكويه أنواعٌ: فمنها ما هو ليس بغاية بذاته كالعلاج و التعلم و الرياضة، و منها ما هو غاية بذاته سواء كانت غاية تامّة و هي السعادة، أو غير تامة، كالصحة و اليسار[4].

٤. الخير بمفهومه العامّ هو مفهوم مشترك بين جميع الناس، يقول في ذلك " فأما الخير الذي يقصده الكلّ بالشوق فهو طبيعة تُقصد، و لها ذات و هو الخير العامّ للناس، من حيث هم ناس، فهم بأجمعهم مشتركون فيها"[5]

٥. يربط بين الخير والسعادة من حيث إن السعادة هي خير خاصّ، أو مختصّ بصاحبه، تختلف من مخلوق إلى آخر ،و من إنسان إلى إنسان، و الخير مشترك بين الناس كلهم ، يقول في ذلك " فأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، و هي كمال له، فالسعادة إذاً هي خير ما ... و سعادة كل شيء في تمامه و كماله الذي يخصه[6]"

---

[1] أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، أبو علي: مؤرخ بحاث، أصله من الري وسكن أصفهان وتوفي بها سنة ٤٢١هـ= ١٠٣٠م، اشتغل بالكيمياء، و الفلسفة و المنطق، و التاريخ و الأدب، اشتهر بالخازن، إذ كان خازناً لمكتبة ابن العميد. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج ١ ص٢١١، ومقدمة المحقق لكتاب تهذيب الأخلاق، ص ٣-٤

[2] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ٨٧

[3] المصدر السابق، ص ٨٨

[4] نفسه، ص ٨٩

[5] نفسه، ص ٨٧

[6] نفسه، ص ٨٧

المبحث الخامس: مفهوم الخير في الفلسفة الغربية النفعية.

إنّ المفهوم العام للخير و الشر في الفلسفة النفعية الغربية أنه لا يوجد هناك عملٌ خيرٌ في ذاته و لا شرٌّ في ذاته، و إنما العمل يحكم عليه بأنه خير أو شرّ تبعاً لنتائجه، فالعمل الذي ترجح لذاته آلامه خيّر، والذي ترجح آلامه لذائذه شر، والذي تتساوى لذاته و آلامه لا خير و لا شرّ، فالشيء الوحيد الخير في ذاته هو اللذة، و الشيء الوحيد الشر في ذاته هو الألم[١].

فإذا سألت عن عملٍ أخيّر هو أم شرٌّ؟ حسبت نتائجه لأصدر حكمي عليه؛ إذ العمل في ذاته ليس خيراً و لا شرّاً، بل إنّ العمل الواحد قد يُحكم عليه بأنّه في بعض الأحيان خير، و في أحيان أخرى بأنّه شرّ، و ذلك لما يحيط به من ظروف تجعله ينتج لذات أكثر من الآلام في بعض الأحيان، و آلاماً أكثر من اللذات أحياناً، و يجب على الإنسان إذا خيّر بين أعمال أن يختار خيرها، و خير الأعمال ما أنتج لذّة أكبر و ألماً أقل[٢].

إنّ الفلسفة النفعيّة الغربيّة ترى بأنّ مصطلحات (منفعة) و (خير) و(لذة) و (سعادة) كلها تأتي للتعبير عن نفس المفهوم، فهذه المصطلحات تصف نتائج الفعل، و اللذة هي أكثر هذه المفاهيم وضوحاً و أكثرها فهماً[٣].

و إذا كانت النفعية قد تطوّرت من مرحلة إلى أخرى على ما سيأتي في مواضعه الملائمة من هذه الرسالة فإننا نجد أن هذا المفهوم بشكل عامّ ظل سائداً في كل فكر النفعيين، ابتداءً من هوبز (Thomas Hobbes)[٤] الذي يعرّف مصطلحي الخير والشر باعتبارهما موضوعين للرغبة و النفور، بقوله: لو أنني أطلقت على شيء اسم خير فهذا يعني أنني

---

[١] انظر: أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، ص ٦٢، و توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٨٣-٨٤، و محمود سيد أحمد، **الأخلاق عند هيوم**، ص ٩٣

Martha C Nussbaum, **Mill Between Aristotle & Bentham**, Deadalus, Vol 133,no.2,March 22,2004, p 63

[٢] أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، ص ٦٢، محمود سيد أحمد، **الأخلاق عند هيوم**، ص ٩٣، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص ٣٣٢

[3] Geoffery Scarre, **Utilitarianism**, p5, Martha C. Nussbaun, **Mill: between Aristotle & Bentham**, pp 60-68, Ross Harrison, **Jeremy Bentham**, In tend Hondrich, The Oxford Companion to philosophy, Oxford, 1995,pp 85-88

[٤] توماس هوبز، فيلسوف انجليزي و مفكر سياسي كبير، ولد سنة ١٥٨٨م، و توفي سنة ١٦٧٩م، كان فيلسوفاً مادياً موغلاً في المادية، أنكر الوحي و ابتعد عن فكرة اللاهوت في أبحاثه، درس الأخلاق و السياسة على أنهما نوع من التطبيق الخاص للميكانيكا. انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج ٢ ص ٥٥٥ -٥٥٧

أرغبه، و لو أطلقت على شيء اسم شر فهذا يعني أنني أكرهه أو انفر منه، و هذا ما يعبر عنه هوبز بقوله : آياً ما كان موضوع شهوة الإنسان أو رغبته فهذا ما يطلق عليه الإنسان من جانبه اسم الخير... و كلمة خير أو شر تحدد فيما يرى هوبز وفقاً لعلاقتهما بالشخص الذي يستخدمهما[1]

و نجد ذلك عند (هيوم)[2] (David Hume) الذي يرى أنّ الخيرَ و الشرّ هما عبارة عن إحســــاس معيّن باللـــذة و الألم، و هما مقولتان أساسيتان في الطبيعة البشريّة ، أو لونان من الانطباعات الحسية التي تنطبع بها حاسة مستقلة هي ما يسميه الحاسة الخلقية[3].

و نجد هذا القول أيضاً عند (بنتام) (Jeremy Bentham) و (ملّ) (John Stuart Mill) كما أشرنا سابقاً، ونجده أيضاً عند (جاي) و (باليه) صاحبي مذهب المنفعة اللاهوتية اللذين ردّا مقياس الخير و الشر إلى الله و قالا: إنّ الله يريد للناس السعادة، و أن هذه السعادة ليست إلا مجموعة من اللذات[4].

و نجده أيضاً عند (سيدجويك) (Henry Sidgwick) الذي أقرّ بأن خيرنا ينبع من لذتنا، و إن حاول أن يقيم مذهبه على أن هذا الخير ينبغي أن يكون عاماً للناس مهما اختلفت ظروفهم.[5]

و نرى أن هذا المفهوم بقي مستمراً عند فلاسفة معاصرين مثل (بيتر سنجر)[6] (Peter Singer) الذي يرى أنّ الخير في الفلسفة النفعية التقليدية كان يقوم على أساس تعريف الخير بالسعادة، و لكن بما أن السعادة يصعب قياسها فهو

---

[1] نجاح الموسى، **المنفعة الفردية عند توماس هوبز**، ص ٨٧

[2] فيلسوف و مؤرخ أنجليزي، ولد سنة ١٧١١، أكبّ على دراسة الفلسفة منذ كان في الخامسة عشرة من عمره، و سافر إلى فرنسا و عمل فيها، و قرأ من معارفها، ثم عاد سنة ١٧٦٩ إلى مسقط رأسه مدينة ادنبرة، و توفي فيها سنة ١٧٧٦، له كتب كثيرة منها، التاريخ الطبيعي للدين، و مقالات أخلاقية و سياسية، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج٢ ص ٦١٢-٦١٣

[3] محمود سيد أحمد، **الأخلاق عند هيوم**، ص ٤٧

[4] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ١٩٦، و ص ٢٠١

[5] المرجع السابق، ص ٢٤٧- ٢٥٠

[6] فيسلوف نفعي استرالي ولد سنة ١٩٤٦، درس في جامعة ملبورن و اكسفورد، له العديد من البحوث و الكتب في الفلسفة النفعية و يعمل حالياً محاضراً في قسم الفلسفة التطبيقية في جامعة ملبورن.http://www.princeton.edu/~psinger/cv.html

يقترح أن نستبدل بكلمة السعادة الواردة في التعريف كلمة (التفضيل) و بالتالي يصبح الخير هو الأكثر تفضيلا سواء على مستوى الفرد أو الجماعة[1]

و يمكن ردّ سبب هذا الفهم العام لمفهوم الخير عند الفلاسفة النفعيين لأنهم رأوا أنّ معرفتنا للخير و الشرّ هي مثل معرفتنا لأيّ أمر آخر تعتمد على التجربة، و تنمو بتقدم الزمان، وقولهم إنّ الشـــعور الأخلاقيّ ليس غريزياً في الإنسان، بل هو نتيجة التجربة، و هي التي تعلم الإنسان كيف يحكم على الأفعال بأنها خير أو شرّ بملاحظة الغاية والبواعث التي نقصدها من افعالنا[2]، و بالتالي فإن التعبيرات التي استخدموها لتوضيح مفهومهم للخير جاءت متأثرة بهذا المنهج الماديّ التجريبيّ.

---

[1] Peter Singer interviewed by Jill Neimark, **Living and Dying**, Psychology Today, January, 1999

[2] أ.س. رابوبرت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة أحمد أمين، ص ١٧٧-١٧٨

المبحث السادس: مقارنة و مناقشة و تحليل

من خلال استعراض مفهوم الخير و دلالاته في المدارس الكلامية و الفلسفية الإسلامية و في الفكر النفعي الغربي الحديث نلاحظ ما يلي:

أولاً: أهمّ خلاف يفصل بين المدارس الإسلامية و المدارس الغربية هو أن المدارس الغربية ردّت معرفة ا لخير و الشر إلى التجربة الماديّة، بينما ردّمّا المدارس الإسلامية إلى أحد أمرين الشريعة الإسلامية كما هو عند الأشاعرة، أو إلى العقل كما هو عند الفلاسفة المسلمين و عند المعتزلة.

و إذا كان مفهوم الخير هو من أسمى المفاهيم الإنسانية، بل و أكمل المفاهيم الإنسانية إطلاقاً ، إذا يتفق الجميع على أن الخير هو مقصد الإنسان و غايته، فإن ردّه إلى المادية التجريبية هو هبوط بالإنسانية عن مكانتها اللائقة، فالذي يميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات هو عقله الذي أكرمه الله به، ليعرف به الخير من الشر بطريقة سامية، أما المادية التجريبية التي تعيد هذا المفهوم إلى أمور حسية يشترك بها الإنسان مع غيره من الحيوانات يفقد الإنسان أهميّة هذا الامتياز.

ثانياً: يتفق الفلاسفة المسلمون مع النفعيين و المتكلمين في مفهوم الخير من جهة النسبيّة، فالخير عند الجميع يراعى فيه الغاية، و هي السعادة عند الفلاسفة المسلمين و المنفعة عند النفعيين و المتكلمين- و إن كان المعتزلة قد أضافوا قيداً آخر بأن يكون الفعل بنفسه أخلاقياً من الناحية العقليّة ، والأشاعرة أضافوا قيد موافقة الشرع، بينما اكتفى النفعيون بأن يحقق هذا الفعل منفعة و إن اشترطوا في مراحل لاحقة أن تكون هذه المنفعة مشروطة بالعموم.

ثالثاً: امتاز الفلاسفة المسلمون عن غيرهم من المدارس الفكرية بإضفائهم مفهوم الكمال في فهم الخير، فخير الإنسان هو كماله، و الفعل يكون خيّرا بقدر ما يحقق للإنسان كمالاً.

رابعاً: تتفق المدارس الفكرية جميعا في أن الخير هو الغاية القصوى للإنسان، و إنه بأصل فطرته يسعى إلى الخير.

خامساً: إن المفهوم الإسلامي الكلامي الأشعري للخير هو الأكثر قبولاً، و الأقل تناقضاً مع سائر المذاهب للأسباب التالية:

١. لأنه و إن جعل معرفة الخير ترجع إلى الشرع الشريف، فإنه لا ينكر أن الخير يمكن فهمه عقلاً.

٢. لأنه برهن على أن الشرع الشريف يسعى لتحقيق غايات الإنسان من جميع جوانبها، كمالاً و سعادة ولذة ، و ليس أدلّ على ذلك من أن جميع مفكري الإسلام يرون أن الكمال الأقصى إنما يتحقق للإنسان بدخوله الجنّة، و هم يرون أن ذلك لا يكون إلا بالتزام أحكام الشريعة، أي ما يعني أن التزام الشريعة يحقق لصاحبه الكمال.

٣. و لأنه لم يجنح إلى المفهوم الماديّ للخير كما هو عند النفعيين، و لا للمفهوم العقلي التجريدي كما هو عند الفلاسفة المسلمين و المعتزلة.

سادساً: إن دراسة مفهوم الخير تضيف عنصراً جديداً من عناصر فهم المنفعة، و تفتح باباً مهماً لفهمها، فإذا رأينا أن السعادة هي غاية النفعيين و الفلاسفة المسلمين فلا بد من التمييز بين سعادة هؤلاء و سعادة أولئك، ليكتمل فهم المنفعة بشكل أوضح.

الفصل الثالث:

مفهوم السعادة

تمهيد:

لما كانت السعادة أو السرور هي أحد عناصر المنفعة كما رأينا عند المتكلمين الأشاعرة و المعتزلة، و رأينا أن النفعيين رأوا أن المنفعة مفهوم مرادف لمفهوم السعادة، كما أن الفلاسفة المسلمين كانت لهم نظرية واضحة في السعادة، واعتبارها أقصى الغايات الإنسانية فإن هذا الفصل جاء ليلقي الضوء على حقيقة هذا المفهوم عند هذه المدارس.

المبحث الأول: مفهوم السعادة في اللغة

يعرف أصحاب المعاجم العربية السعادة بأنها خلاف الشقاوة، وأن السعد هو اليمن، و إذا قيل أسعده فلان يعني عاونه[1]، فتكون السعادة هي معاونة الله للإنسان على نيل الخير[2].

و لا نجد في كتب اللغة مزيداً على ما ذكرنا في هذا الموضع.

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (سعد) ج٣ ص ٢١٣، الجوهري، **الصحاح**، مادة (سعد) ج٢ ص ٤٨٧ و الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (سعد) ص ٣٦٨.

[2] الراغب الأصفهاني، **مفردات القرآن**، ج١ ص ٤٧٧، و إبراهيم مصطفى و آخرون ، مادة (سعادة) **المعجم الوسيط**، ص٨٩١

المبحث الثاني: مفهوم السعادة في القرآن الكريم و السنة النبوية

وردت مشتقات الجذر سعد في القرآن الكريم في موضعين هما[1]:

في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود:١٠٥]

و في قوله سبحانه ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ [هود:١٠٨]

و ظاهرٌ أن هذين الموضعين إنما يتحدثان عن الآخرة، و من خلال تتبع مفهوم السعادة الأخروية في القرآن الكريم نهتدي به في بعض ما أشار إليه حول مفهوم السعادة إلى ما يلي:

١. إنّ السعادة والشقاء بيد الله سبحانه و تعالى لا يشاركه في ذلك أحد، و لذلك ذكر المفسرون أن الفعل مبني على المفعول و أن الفاعل هو الله سبحانه و تعالى[2] ، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى ﴿وَاللّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاء أَفَبِنِعْمَةِ اللّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [النحل:٧١] يقول الإمام الرازي: "فيه قولان القول الأول أن المراد من هذا الكلام تقرير ما سبق في الآية المتقدمة من أن السعادة والنحوسة لا يحصلان إلا من الله تعالى والمعنى أنّ الموالي والمماليك أنا رازقهم جميعاً فهم في رزقي سواء فلا يحسبن الموالي أنهم يردون على مماليكهم من عندهم شيئاً من الرزق وأن المالك لا يرزق العبد بل الرازق للعبد والمولى هو الله تعالى وتحقيق القول أنه ربما كان العبد أكمل عقلاً وأقوى جسماً وأكثر وقوفاً على المصالح والمفاسد من المولى وذلك يدل على أن ذلة ذلك العبد وعزة ذلك المولى من الله تعالى"[3]

٢. إنّ الطريق إلى السعادة هو في اتباع أوامر الله سبحانه و تعالى، و في ذلك يقول سبحانه ﴿قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[البقرة:٣٨]

---

[1] أحمد مختار عمر،**المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم**، ص ٢٧٣

[2] البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ٢٦٤

[3] الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢٠ ص ٦٤، وانظر نفس المعنى عند: الطبري، **جامع البيان**، ج١٥ص ٤٦٨ و الألوسي، **روح المعاني**، ج١٣ ص ١٧٠، و قد ذكر هذا المعنى في غير هذا الموضع :البغوي، **معالم التنزيل**، ج٥ ص ٣٧٢

٣. السعادة الحقيقة هي بالفوز بالجنة، و الانتفاع بما فيها من النعم ، و يدلّ على ذلك أنّ الله سبحانه و تعالى اختصّ الفائزين بها بلفظ السعادة في الآيات التي أشرنا إليها سابقا، و يقول الله سبحانه ﴿وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [التوبة:٧٢] و في ذلك يقول القرطبي "أي السعادة الدائمة الكبيرة وأصل الفوز الظفر بالمطلوب"[١].

السعادة في الدنيا :

لم يشر إليها القرآن الكريم بلفظها، و حول إشارة القرآن إليها بمفهومها نجد اتجاهين:

الاتجاه الأول: أنّ القرآن الكريم قد أشار إلى هذه السعادة بقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل:٩٧]

و أنّ هذه الحياة الطيبة إنما هي الحياة الدنيوية السعيدة، و هي الحياة التي يصحبها الرضا بما قسمه الله سبحانه و تعالى، و حلاوة الطاعة، و الرزق و القناعة به ، و قد روي ذلك عن ابن عباس، و سعيد ابن جبير، و الضحاك[٢].

الاتجاه الثاني: نفي السعادة الخالصة في الدنيا، و أنها إنما تختص بالآخرة ، و قالوا إنّ الحياة الطيبة تعني الأعمال الصالحة التي توصل إلى سعادة الآخرة، و هو ما روي عن علي رضي الله عنه[٣]، أو هي السعادة التي في الآخرة، أمّا الدنيا فلا يطيب فيها عيش ما دامت تنتهي بالموت، و هو ما روي عن الحسن بن علي و مجاهد، وقتادة[٤]، و أنّ الإنسان إذا علم أن لا سعادة خالصة في هذه الدنيا دفعه ذلك إلى تفضيل الآخرة عليها و الإقبال على ما ينفع في الآخرة[٥].

---

[١] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٨ ص ٧٨

[٢] انظر: الطبري، **جامع البيان**، ج١٧ ص ٢٩٠، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**،ج١٠ ص١٥٥ الألوسي، **روح المعاني**، ج١٤ ص٢٢٧.

[٣] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٠ ص ١٥٥

[٤] الطبري،**جامع البيان**، ج١٧ ص ٢٩١، والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٤ ص ٢٢٦

[٥] ابو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج٤ ص ٣٤

قلت : و الذي يظهر لي — و الله أعلم- أن تخصيص القرآن الكريم للسعادة بالآخرة و عدم وصف الدنيا بها يعطي حجةً قويةً لمن قال إنّ السعادة الخالصة إنّما تكون في الآخرة، و لكن ذلك لا يفهم منه أن الحياة الكريمة أو الطيبة منتفية عن حياة المسلم، بل إن حياة المسلم تكون أسعد من حياة غيره لوجوه كثيرة منها: أنه لما علم أن كل ما يصيبه في هذه الدنيا فهو بقدر من الله يكون راضياً بما قسم الله له، فيكون صابراً على ما يصيبه من مصائب الدنيا و محنها، و أن معرفة الإنسان بالله تشرح صدره و تشعره بالرضا، و أنّ المسلم أكثر تلذذاً بالسعادة المعنوية فلا يحزن بفوات شيء من نعم الدنيا[1].

و يُفهم ذلك أيضاً من قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ الأعراف:٣٢] فالمسلم يلتذّ و ينتفع بما في هذه الدنيا من نعم بما لا يخالف حكم الله تعالى في ذلك، ثم هو ينتفع بها انتفاعاً مطلقاً خالصاً من كل كدر في الحياة الآخرة.

فإذا زال هذا الإشكال، أضفنا أدلة أخرى على أن السعادة الخالصة في الآخرة دون الدنيا فقد جاء في القرآن الكريم أنّ حياة الإنسان في هذه الدنيا لا تخلو من نكد، و مشاقّ، و ما يكدر الصفو، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى في وصف حياة الإنسان بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ ﴾ [البلد:٤] فحياة الإنسان في هذه الدنيا لا تخلو بحال من مكدرات لصفوها، و من أسباب للغمّ و الحزن، و لكن المسلم يلقى ذلك بالرضا و الإيمان، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً. إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ [المعارج: ١٩-٢٢]، فهو مع كلّ ذلك أسعد الناس لارتباطه بالله تعالى.

و إذا نظرنا إلى دلالات لفظة السعادة في السنة النبويّة نجدها لا تخرج عن ذلك ففي الحديث:

عن عليّ - رضي الله عنه — قال: كان النبيّ - صلى الله عليه وسلم - في جنازة فأخذ شيئا فجعل ينكت به الأرض فقال (ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة) . قالوا يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل قال (اعملوا فكل ميسر لما خلق له ، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة ، وأما من

[1] انظر هذه الوجوه بتفصيل عند الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٢٠ ص ٩١

كان من أهل الشقاء فييسر لعمل أهل الشقاوة)[1] فالحديث يتكلم عن الجنة و النار، ووصف هؤلاء بالسعادة وأولئك بالشقاء.

و في حديث آخر عن المقداد بن الأسود قال: أيم الله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول (إن السعيد لمن جُنِّب الفتن إنّ السعيد لمن جنب الفتن إن السعيد لمن جنب الفتن ولمن ابتلى فصبر فواها[2])[3] فالحديث يتحدث أن السعادة إنّما تكون بعد الصبر، و الصبر إنما يكون على البلاء، فالسعادة الخالصة إذن أمر لاحقٌ عليها فلا يكون إلا في الجنّة.

[1] الإمام البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب التفسير، باب (فسنيسره للعسرى) ج١٦ ص ٣٧٧ حديث رقم ٤٩٤٩، و رواه مسلم، في **صحيحه**، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، ج٤ ص٢٠٣، حديث رقم ٢٦٤٧

[2] واها: كلمة تعجب من طيب كل شيء يقال واها له وبه ما أطيبه، المعجم الوسيط، ج٢ ص ١٠٤٦

[3] أبو داود، **السنن**، ج٢ ص ٥٠٣، حديث رقم ٤٢٦٣

المبحث الثالث: مفهوم السعادة عند المتكلمين

تناول المتكلمون مفهوم السعادة ، و بيّنوا المقصود منها، ومما نجده عندهم في بيان مفهوم السعادة ما يلي:

أولاً: الإمام الغزالي:

يعرف الغزالي السعادة بوجه عام بقوله " سعادة كلّ شيء و لذته و راحته في وصوله إلى كماله الخاص به، ثم يعلمّ أن الكمال الخاص بالإنسان هو إدراك حقيقة العقليات على ما هي عليه، دون المتوهمات و الحسيات، التي تشاركه الحيوانات فيها، ثم تعلم أنّ النفس بالذات متعطشة إليه، و بالفطرة مستعدة له، و إنما يصرفها عنه اشتغالها بشهوات البدن، و عوارضها مهما استولت عليه، و مهما كسر الشهوة، و يخلص العقل عن رقها و استعبادها إياه، و أكب بالتفكر و النظر على مطالعة ملكوت السماوات و الأرض، بل على مطالعة نفسه، و ما خُلق فيها من العجائب، فقد وصل إلى كماله الخاص، و قد سعد في الدنيا، إذ لا معنى للسعادة إلا نيل النفس كمالها الممكن، و إن كانت درجات الكمال لا تنحصر، و لكن يشعر بتلك اللذة ما دام في هذا العالم ممنوعاً بالحس والتخيل و عوارض النفس، كالذي يعرض للمطعم الألذ، و في ذوقه خدر، فيزول فيشعر باللذة المفرطة، فالموت مثل زوال الخدر..."[1]

و في موضع آخر يقول عن السعادة " اعلم أنّ سعادة كل شيء و لذته و راحته، و لذة كلّ شيء تكون بمقتضى طبعه، و طبع ما خلق له، فلذة العين في الصورة الحسنة، و لذة الأذن في الأصوات الطيبة، و كذلك سائر الجوارح بهذه الصفة، و لذة القلب الخاصة بمعرفة الله سبحانه و تعالى؛ لأنه مخلوق لها، و كل ما لم يعرفه ابن آدم إذا عرفه فرح به... و ليس موجود أشرف من الله سبحانه و تعالى؛ لأنّ شرف كل موجود به و منه، و كل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعزّ من معرفته، و لا لذّة أعظم من لذة معرفته، و ليس منظر أحسن من منظر حضرته، و كلّ لذات شهوات الدنيا متعلّقة بالنفس،و هي تبطل بالموت، و لذّة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب، فلا تبطل بالموت؛ لأنّ القلب لا يهلك بالموت، بل تكون لذته أكثر ، و ضوءه أكبر؛ لأنه خرج من الظلمة إلى الضوء."[2]

---

[1] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ٢٤

[2] الغزالي، **كيمياء السعادة**، ضمن مجموعة رسائل، ص ٤٥٥

فحقيقة السعادة عنده هي تحصيل الكمال اللائق بالإنسان، وهي تقوم على سعادة الدارين، و إن كانت سعادة الآخرة هي السعادة الحقيقة، و هي أقصى الغايات، و منتهى السعادات، و لها يكون الطلب و عليها يكون الإقبال بالكلية، و لكنّ ذلك لا ينفي أنّ للإنسان سعادتين، سعادة الدنيا و سعادة الآخرة.

وعن هاتين السعادتين يقول الإمام الغزالي:

- أولاً: " السعادة الأخروية التي نعني بها بقاء بلا فناء، و لذة بلا عناء، و سرور بلا حزن، و كمال بلا نقصان، و عزّ بلا ذلّ، و بالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب، ومرغوب راغب، و ذلك أبدُ الآباد، على وجه لا ينقصه تصرم الأحقاب و الآماد"[1].
- ثانياً: السعادة الدنيوية : "و أعلى السعادات الدنيوية العزة و الكرامة، و المكانة، و القدرة، والسلامة من الغموم و الهموم، و دوام الراحة و السرور و هذا أيضاً لا يفوز به الإنسان إلا بالعلم والعمل، أما العلم ليس يخفى دوام العز به، إذ لا يقبل العزل و الإبطال... و لا يخفى لذة العالم في علمه و فيما ينكشف له في كل لحظة من مشكلات الأمور، و لا سيما في ملكوت السماوات و الأرض والأمور الإلهية، و هذا لا يعرفه من لم يذق لذة انكشاف المشكلات، ثم إنها لذة لا نهاية لها... و أما العمل فلسنا نعني به إلا رياضة الشهوات النفسانية و ضبط النفس، و كسر هذه الصفات لتصبح مذعنة للعقل غير مستولية عليه"[2]، فبيّن أن سعادة الدنيا تتحقق بأمور معنويّة مثل الكرامة و الخلاص من الهم و الحزن، و العلم.

و الغزالي و إن كان يرى اعتبار كلتي السعادتين، و درس الأسباب الموصلة إليهما، إلا أنه لم يسوِ بينهما بل نراه يقول "اعلم أن كل خير ولذة وسعادة، بل كل مطلوب ومؤثر فإنه يسمى نعمة، ولكن النعمة بالحقيقة هي السعادة الأخروية، وتسميه ما سواها نعمة وسعادة إما غلط وإما مجاز، كتسمية السعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة نعمة فإن ذلك غلط محض، وقد يكون اسم النعمة للشيء صدقاً ولكن يكون إطلاقه على السعادة الأخروية أصدق، فكل سبب يوصل إلى سعادة الآخرة ويعين عليها إما بواسطة واحدة أو بوسائط فإن تسميته نعمةً صحيحةٌ وصدقٌ لأجل

---

[1] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٣

[2] المصدر السابق، ص ١٦-٢٢

أنه يفضي إلى النعمة الحقيقية"[1]، فالسعادة الحقيقة عنده هي سعادة الآخرة، و سعادة الدنيا إنما هي سعادة إن كانت موصلة لسعادة الآخرة.

ثانياً: الإمام الرازي

و الإمام الرازي يرى أنّ " مراتب السعادات اثنتان، التامّ و فوق التامّ، أمّا التامّ فهو أن يكتسب من الصفات الفاضلة ما لأجلها يصير كاملاً في ذاته، فإذا فرغ من هذه الدرجة اشتغل بعدها بتكميل الناقصين، و هو فوق التام"[2]، فتكميل النفس عنده سعادة، و تكميل الغير عنده سعادة، و هو بذلك يلحظ ملحظاً اجتماعياً للسعادة و أسبابها.

و يرى أن مراتب السعادة ثلاثة، و-هي السعادات الروحية– أو النفسية، و السعادات البدنية، و السعادات الخارجية[3].

١. السعادات النفسية: و هي عنده نوعان، أحدهما ما يتعلق بالقوّة النظريّة، و هو الذكاء التامّ، و الحدس الكامل، و المعارف الزائدة على معارف الغير بالكمّية و الكيفية، وثانيها ما يتعلقّ بالقوة العمليّة، و هي العفة، و الشجاعة و غيرها من الفضائل[4].
٢. و السعادات البدنية: و هي الصحة و الجمال، و العمر الطويل في ذلك، مع اللذة و البهجة[5].
٣. و السعادات الخارجية: و منها كثرة الأولاد الصالحين، و كثرة الأصدقاء، و الرئاسة، و نفاذ القول، والقبول عند الناس، و حسن السيرة[6].

و ما ذكره الإمام الرازي في مفهوم السعادة يراعي فيه حصول الكمال في جوانب الإنسان المختلفة النفسية، والبدنية و الاجتماعية.

[1] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤ ص ٩٩، دار المعرفة بيروت
[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج ٢٧ ص
[3] المصدر السابق، ج ١٦، ص ٨٢
[4] نفسه، ج١٠ ص ٦٥
[5] نفسه، ج ١٠ ص ٦٥
[6] نفسه، ج ١٠ ص ٦٥، و ج ١٦ ص ٨٢

ثالثاً: الإمام الآمدي[١].

يذكر الإمام الآمدي تعريفاً للسعادة بقوله " أما السعادة فسعادة كل شيء بحصول ما له من التكاملات الممكنة له، كالبصر للعين، و السمع للأذن، و نحوه"[٢].

و ما ذكره الإمام الآمدي فهو رغم اختصاره إلا أنه تميّز بوضع تعريف عامّ للسعادة، يصدق على كلّ كمال، حسيّ أو معنوي، و هو قريب من تعريف الغزالي إلا أنه جعله مفهوماً عاماً غير محصور باللذات العقلية أو الروحية كما فعل الغزالي.

هذه مجموعة مّما أورده المتكلمون في توضيح مفهوم السعادة، و هي-كما يتضح تدور حول-مفهوم الكمال، و أن سعادة الإنسان هي في تحقق كماله، من جميع جوانبه الروحيّة و العقلية، و لهما الأولوية، و البدنية- حيث لم يهملوها.

تتمة:

بالإضافة إلى ما ذكرت من نماذج لبيان المتكلمين لمفهوم السعادة، نجد إشارات أخرى تتعلق بهذا المفهوم منها:

١. إنّ السعادة أمر وجودي و هي من الأعراض التي تقوم بالموجودات.[٣]
٢. إنّ السعادة عندهم تختص بالآخرة في أكثر إطلاقاتهم، فالسعيد عندهم هو السعيد في الآخرة، أو من اتصف بوصف يوصله لسعادتها.[٤]
٣. إن أهل السنة من الأشاعرة يرون أن السعادة و الشقاء بقدر الله سبحانه و تعالى، بخلاف المعتزلة[٥]، وليس هذا موضع بحث هذه المسألة.

---

[١] هو أبو الحسن بن ابي علي الفقيه و الأصولي سيف الدين الآمدي، درس المذهب الحنبلي في بغداد، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، ثم انتقل إلى الشام و اشتغل بعلوم المنقول و المعقول، ثم انتقل إلى مصر و تولى التدريس في المدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعي رضي الله عنه، و ألف في اصول الفقه و الدين، و المنطق، و الحكمة و الخلاف، ثم انتقل إلى دمشق و توفي فيها سنة ٦٣١هـ ، انظر :ابن خلكان، **و فيات الأعيان**، ج ٣ ص ٢٩٤

[٢] الآمدي، **المبين في شرح ألفاظ الحكماء و المتكلمين**، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عن العرب، دراسة و تحقيق عبد الأمير الأعسم، ص ٣٨٦

[٣] الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٥ ص ١١

[٤] انظر : الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٤٦٨، و التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٣٦٨

[٥] البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ١٦٤

٤. إنّ السعادة في الآخرة تكون سعادة مادية و معنويّة، و هذا فرع عن قولهم أن المعاد إنما يكون بالروح والجسد.

و في ذلك يقول الإمام الغزالي عند حديثه عن سعادة الآخرة ، إنّ الناس فيها أربعة فرق:

١. فرقة تثبت في الآخرة لذات حسية ترجع إلى المنكوح و المطعوم و المشموم و الملبوس و المنظور إليه، وأضافوا إلى ذلك أنواعاً من اللذات التي لا يحيط بها وصف العارفين، مما لا عين رأت، و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر، و أنها تجري بلا انقطاع، و هؤلاء هم المسلمون كافة، و أكثر أتباع الديانات الإلهية.
٢. فرقة من الإلهيين الإسلاميين و اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر، و سموها لذة عقلية، وأثبتوا نوعاً من اللذة الحسية على سبيل التخيل، من غير أثر من خارج، كما يحصل للنائم من لذات.
٣. و فرقة من المتصوفة، و من أواخر الفلاسفة الإلهيين، يرون أن اللذة الحسية تتبع علاقة النفس و البدن، وبالموت تنقطع علاقة البدن، فأنكروا وجود اللذات الحسية في الآخرة.
٤. و فرقة من الحمقى رأوا أن الموت عدم محض و لا لذة مع العدم[1]

و موضع الشاهد ههنا أن الغزالي يذكر أن فرق المسلمين يرون أن السعادة في الآخرة حسية و معنوية، و سنتعرض لهذه المسألة في الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث إن شاء الله.

---

[1] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٦

المبحث الرابع: مفهوم السعادة في الفلسفة الإسلامية

تشكّل السعادة في الفلسفة الإسلامية قطاعاً كبيراً من علم الأخلاق، و قد ساهم في هذا عوامل مختلفة،حيث تأثرت الفلسفة الإسلامية بمؤثرات عديدة، اشتركت فيها المؤثرات اليونانية منذ أفلاطون و أرسطو، حتى مدرسة الإسكندرية، أو الأفلاطونية المحدثة، جنباً إلى جنب مع المؤثرات الإسلامية التي استقاها أعلام الفلسفة الإسلامية من الكتاب والسنّة، لتشكل في النهاية نظرية متميزة تنسب إلى الفلسفة الإسلامية. [1]

و نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية تضمّ في إطارها العامّ كل المباحث الأخلاقية سواء النظري منها أو العملي؛ لأن الفلسفة الإسلامية نشأت في بيئة القرآن الكريم و السنّة المطهرة، مهتمة بتصحيح العقائد الفاسدة، و وضع مناهج السلوك القويم، والربط بين النظر و العمل، استناداً إلى نصوص الشريعة، مميّزة بين سعادة الدنيا و سعادة الآخرة من ناحية، و بين السعادة الحسية و السعادة الروحية من ناحية أخرى[2].

و إذا كانت الفلسفة الإسلامية في جملتها تنزع إلى تحقيق السعادة، و لما كان العقل هو أكبر ما يميز الإنسان عن الحيوان، قامت السعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظري من ناحية، و سيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى، و هكذا " نزعت الفلسفة الإسلامية في جملتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلي المقرون بالزهد الروحي، و بهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه بالسعادة القصوى[3].

و بعد أن تبين أن السعادة بمفهومها و دلالاتها تأخذ هذا الحيز الكبير من الفلسفة الإسلامية، الذي لا يمكن تجاوزه بحال لاتصاله بهذه الرسالة و موضوعها، و ضرورته للتأسيس عليه في باقي مباحثها، هذا من جهة، و من جهة أخرى فمادته البحثية طويلة،ارتأيت أن أقتصر على عرض نماذج تبين مفهوم السعادة في الفلسفة الإسلامية، محاولاً أن آخذ ما يهم الدراسة في هذا الموضع من غير إسهاب أو إخلال.

---

[1] عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، ص ٢٥٠

[2] سعيد مراد، **نظرية السعادة**، ص ١٣

[3] المرجع السابق، ص ٢٠

أولاً: الفارابي:

يرى الفارابي أن السعادة هي الغاية النهائية التي يسعى الإنسان و يجتهد لتحقيقها، و أنّ الإنسان يسعى إليها باعتبار أنها كماله، و الإنسان بطبعه يسعى دوماً للكمال.

يقول الفارابي" أما إنّ السعادة هي غايةٌ ما يتشوقها كل إنسان، و إنّ كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمالٌ ما، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان غاية في الشهرة، و كل كمال و كل غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فكل خير هو لا محالة مُؤْثَرٌ، و لما كانت الغايات التي تتشوق على أنها خيرات وَ مؤثرة كثيرة كانت السعادة إحدى الخيرات المُؤْثَرة"[١].

و يرى أن السعادة هي أعظم الخيرات، و أحراها بالسعي و الطلب، فالخيرات إنما تطلب لينال بها شيء وراءها، أما السعادة فهي منتهى الخيرات و حدها الأقصى، و في ذلك يقول الفارابي: "و قد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً، و من بين المؤثرات آثر و أكمل من كل غاية سعى الإنسان نحوها، من قِبَل أن الخيرات التي تؤثر منها ما يؤثر لينال بها غاية أخرى مثل الرياضة و شرب الدواء، و منها ما يؤثر لأجل ذاتها فقط، و تبين أن التي تؤثر لأجل ذاتها آثر و أكمل من التي تؤثر لأجل غيرها، و أيضاً فإن التي تؤثر لأجل ذاتها منها ما قد يؤثر أحياناً لاجل شيء آخر مثل ذلك الرياسة أو العلم فإنا قد نؤثره أحياناً لنتال به الثروة أو ننال به اللذة، أو أمراً آخر من الأمور التي تنال بالرياسة أو العلم، و منها ما شأنها أن تؤثر أبداً لذاتها، و لا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها أصلاً، فما كان من المؤثَرات التي تؤثر لذاتها شأنها أن تؤثر أبداً لأجل ذاتها و لا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها، فهي آثر و أكمل و أعظم خيراً من التي تؤثر أحياناً لأجل غيرها، و لما كنّا نرى أنّ السعادة إذا حصّلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها.... فتبين من ذلك أن السعادة هي آثر الخيرات، و أعظمها، و أكملها..."[٢]

ويبيّن اختلاف الناس في تصوّرهم للسعادة، بحسب اختلاف تصوّرهم لما يليق بهم من الكمال، فيقول: "وأيضاً فإنا نرى أنها إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها، و ما كان كذلك فهو أحرى الأشياء أن يكون مكتفياً

[١] الفارابي، **رسالة التنبيه على السعادة**، ص ١٧٧

[٢] المصدر السابق، ص ١٧٨

بنفسه، و قد يشهد لهذا القول ما يعتقده كل إنسان، في الذي ينزله، أو يظنه وحده هو السعادة، فإن بعضهم يرى الثروة هي السعادة، و بعضهم يرى أن التمتع باللذات هو السعادة، و بعضهم يرى أن الرياسة هي السعادة، و بعضهم يرى أن العلم هو السعادة، و غيرهم يرى أن السعادة في غير ذلك، و كل واحد يعتقد في الذي يراه سعادة على الإطلاق، أنه هو الآثر و الأعظم، خيراً و الأكمل، و إذا كانت مرتبة السعادة في الخيرات في هذه المرتبة [يقصد أنها من أعلى المراتب] و كانت نهاية الكمال الإنساني فقد يلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن تكون له السبل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها"[1]

و هذا الوصف هو وصف فيه نوع من المثالية، و مما يعزز ذلك أنّ الفارابي يرى في موضع آخر أن السعادة هي "أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، و ذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، و في جملة الجواهر المفارقة للمواد، و أنت تبقى على ذلك الحال دائماً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعّال، وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية"[2].

و بذلك نرى أن ثمة نزعة صوفية عند الفارابي تربط بين السعادة و كمال النفس، الذي لا يتمّ إلا بمفارقة النفس للمادة، و هي بذلك ذات طابع عقليّ لا طابع حسيّ ماديّ، و أن تحققها متوقف على التحقق بالفضائل، و يتفاوت الناس في سعادتهم كما هم متفاوتون بقدر تفاوتهم في الفضائل[3].

ثانياً: ابن سينا:

يرى ابن سينا أن السعادة تتعلق بجانبين، كلاهما أقرّته الشريعة و النبوة، و هما السعادة و الشقاوة الحسية، و السعادة والشقاوة النفسية أو الروحية، ويرى أنه لما كان الشرع قد قام بتوضيح النوع الأول من السعادة، التي بحسب البدن،

---

[1] الفارابي، رسالة **التنبيه على سبيل السعادة**، ص ١٧٧-١٨٠

[2] الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٠٥-١٠٦

[3] انظر: عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٢٥٢، و سعيد مراد، **نظرية السعادة**، ص ٤٤

فالحكماء الإلهيون — وهو واحد منهم- يعظمون النوع الثاني؛ إذ يرونه السعادة الحقيقة، قد أخذوا على عاتقهم توضيحه و بيانه[1].

و هذا لا يعني إنكار ابن سينا للجانب الحسيّ أو الماديّ من السعادة، أو قصره السعادة على الجانب الروحي فقط، بل اعتنى بذلك الجانب لأنه يرى أن الشريعة قد تكفلت بالجانب الأول، و هو بذلك يتناول السعادة الروحية في الدنيا والآخرة[2]، ولكنّه يراها سعادة دون السعادة القصوى، بل إن السعادة القصوى تتحقق للإنسان إذا تخلّص من طلب هذه السعادة ليصل إلى السعادة الروحيّة.

أ. السعادة الدنيوية

يرى ابن سينا أن السعادة الدنيوية ليست هي السعادة الحقيقية، بل هي سعادة من حيث إنها وسيلة لتحصيل السعادة القصوى التي لا يمكن للإنسان بلوغها إلاّ في الحياة الأخروية، و هو يرى أن الإنسان إذا استطاع أن يتحرر من سيطرة البدن، و غرائزه و شهواته، و يخضعها للعقل، في هذه الحالة يحدث في النفس شوق دائم إلى طبيعتها الأولى، حيث يتحقق لها الوقوف على الحقائق الأولى، و على رأسها الاتصال بالله تعالى، و هو يرى أن حالة الشوق في الدنيا هي بمثابة السعادة في الدنيا، كما انها بقدر ما يحصل هذا الشوق للإنسان بقدر ما يحصله من السعادة في حياته الأخرى[3].

و في ذلك يقول ابن سينا " و النفوس البشرية -إذا-نالت-الغبطة العليا، في حياتها الدنيا كان أجلّ أحوالها، أن تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علائق الشوق، اللهم [إلا] [4] في الحياة الأخرى"[5] .

---

[1] عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٢٥٥ ، و انظر سعيد مراد، **نظرية السعادة**، ص ٥٦

[2] عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٢٥٦

[3] المرجع السابق، ص ٢٥٧

[4] وردت العبارة في النص المحقق بغير أداة الاستثناء (إلاّ) و قد أضفتها ، ليستقيم المعنى.

[5] ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج٤ ص ٤٥

ب. السعادة الأخروية

و هي الأمر الذي يطلب لذاته لا لشيء آخر تطلب لأجله، و السعادة الأخروية لا يمكن أن تتحقق في هذه الدنيا، فهو يرفض أن تكون هذه السعادة هي الفوز باللذات الحسية، و الرياسات الدنيوية، و النفس ليست مستعدة للفوز بها في دار الدنيا[1].

فالسعادة عند ابن سينا تقوم على أن يكون التأمل و العقل محور كل عمل، و بقدر ما تكون الأنفس الناطقة متجردة عما هو حسي مقبلة على كل ما هو عقلي يحصل لها التدرج و الرقي في مراتب السعادة[2].

ثالثاً: ابن مسكويه:

يقول ابن مسكويه: "و أمّا السعادة فقد قلنا إنها خير ما، و هي تمام الخيرات و غايتها، و التمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتج معه إلى شيء آخر، و لذلك نقول إن السعادة هي أفضل الخيرات، و لكنا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات أخرى، و هي التي في البدن و التي خارج البدن"[3]، فالسعادة عنده نوعٌ من أنواع الخير، و هو أسماها؛ إذ أنّها حالة إذا وصل إليها إنسان استغنى عن كلّ ما عداها، و هذا التعريف هو تعريف السعادة القصوى، إلاّ أنه لا ينكر أنّ هذه السعادة تحتاج قبل الوصول إليها إلى مراتب أدنى منها، و لذلك يعود فيقسم أنواع السعادة فيرى أنها:

١. سعادة الأبدان: و هي تتحقق بالأشياء الحسية المتعلقة بأحوالها السفلى، يسعد بها الإنسان، إلا أنه في نفس الوقت يطالع الأمور الشريفة، باحثاً عنها، متحركاً نحوها، مغتبطاً بها، فانشغال الإنسان ببدنه لا يشغله عن طلب السعادة الأسمى.

٢. سعادة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان، و هي لا تحتاج إلى شيء من السعادات البدنية، سوى سعادة النفس فقط، أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة فقط، وهذه سعادة عقليّة.

---

[1] عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٢٥٨

[2] سعيد مراد، **نظرية السعادة**، ص ٥٨

[3] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**، ص ٩٠

٣. سعادة الأبدان والأرواح معاً: ما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إلا بتحصيل الحالين جميعاً، و ليسا يحصلان على التمام إلا بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية، يعني هذه السعادة التي يحققها الإنسان ما دام في هذه الدنيا تتعلق نفسه ببدنه.

و قد بيّن ابن مسكويه حال كلّ مرتبة من هذه المراتب، من ناحية النقص و الكمال، و السعادة و الشقاء، فالحريص على السعادة البدنية المتعلقة بالأشياء الحسية ناقص مقصّر عن أصحاب الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان، و ذلك ليس يخلو و لا يتعرى من الآلام و الحسرات الناتجة عن خداع الطبيعة، و هو غير كامل على الإطلاق، و لا سعيد تامّ.

أما أصحاب الأرواح الطيبة، فهم أصحاب السعادة التامة بما توفر لهم من الحكمة يقيمون بروحانيتهم بين الملأ الأعلى، يستمدون منه لطائف الحكمة، و يستنيرون بالنور الإلهي، و هم أبداً لا يتعرضون للآلام والحسرات، مسرورين بذواتهم مغتبطين بحالهم[1].

إن مفهوم ابن مسكويه للسعادة يراعي فيه الإنسان بكل مقوماته، فسعادته تقوم باعتبار طبيعته التي خلقه الله تعالى عليها،روحاً و جسداً، إلا أنه لم يسد باب الترقي للإنسان ليسمو بذاته على المستوى المألوف في الحياة الدنيا، ليلحق بنفسه إلى ما هو أسمى من ذلك ، و يقترب من المستوى الأعلى منه، و إن لم يطالب بالتخلص تماماً من الدنيا ما دام هو يعيش بها ليتركها إذا انتهى أجله، و قد وصل إلى درجة من الصفاء تؤهله لحياة أخروية سعيدة[2]، إلا أنه رفض أن تكون السعادة البدنيّة، أو الحسيّة هي أقصى درجات السعادة، أو أن تكون مقصودة لذاتها، بل هي مرحلة يمرّ بها الإنسان في طريقه إلى السعادة المجردة عن لواحق المادة.

---

[1] سعيد مراد، **نظرية السعادة**، ص ٧٠-٧١ و ما ذكره هو ترتيب و تلخيص لكلام ابن مسكويه في **تهذيب الأخلاق** ص ٩٦

[2] عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٢٥٧

رابعاً: أبو الحسن العامري[1]

في كتابه (السعادة و الإسعاد) يذكر أبو الحسن العامري السعادة و يفصّل القول فيها، في معرض إيراده لآراء من سبقوه من الفلاسفة، ناقداً أو مصححاً، أو مقراً لما قالوه.

و يقول في حدّ السعادة " السعادة في الجملة استكمال الصورة..."[2] و يقول أيضاً " السعادة إنّما هي استكمال الإنسان صورته و كمال الإنسان بحسب ما هو إنسان في الأفعال الإرادية... "[3]

و يقسّم السعادة إلى نوعين: سعادة إنسية، و سعادة عقلية، ثم يقسم كل واحد منهما إلى درجتين: مطلقة و مقيّدة، ويعرف السعادة المطلقة: بأنها هي التي ينال صاحبها الأفضل من الخيرات البدنية و النفسية و الخارجية و يفعل صاحبها الأفضل في جميع أوقاته و أحواله، أما السعادة المقيّدة، فهي التي لا ينال صاحبها الأفضل، و لكنه يفعل الأفضل على قدر حاله[4].

و أمّا **السعادة العقليّة** فيرى أنها مكتفية بنفسها ، و بسيطة، و هي شيء إلهيّ، و هي السعادة المطلوبة لذاتها، "والسعيد الفاضل لا يشتهي أن يكون له تمامٌ آخر غير ذاته، و هذه سعادة لذيذة في نفسها، لأن الالتذاذ بها نفساني"[5]

و أما **السعادة الإنسيّة** فيرى أن موضوعها البدن، و النفس البهيميّة الشهوانيّة، و النفس الناطقة المرتابة التي لها علم الأعمال[6].

---

[1] محمد بن يوسف العامري النيسابوري، أبو الحسن: عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية، أقام بالري، و اتصل بابن العميد،من آثاره: شروح على كتب أرسطو، النسك العقلي وشرحه، الإبصار والمبصر، ومجموعة تشتمل على إنقاذ البشر من الجبر والقدر والتقرير لأوجه التقدير توفي سنة ٣٨١هـ- ٩٩١م، الزركلي، **الأعلام**، ج ٧ ص ١٤٨، و كحالة، **معجم المؤلفين**، ج١٢ ص ١٢٧

[2] العامري، **السعادة و الإسعاد**، ص ٩٤

[3] المصدر السابق، ص ٩٤

[4] نفسه ، ص ٩٣ ، و أنظر: مني أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري** ، ص ١٩٢

[5] نفسه، ص ٩٥

[6] نفسه، ص ٩٤

" و إذا كانت السعادة هي هدف بحث الإنسان منذ قديم الأزل، إلا أنّ الفلاسفة لا يبحثون كل أنواع السعادة، وإنما يوجهون جهدهم فقط إلى صنف واحد منها، معتبرين أن السعادة المطلقة هي الأحق بالدراسة، و لذا يجعلونها موضوع دراستهم، فكان مقصودهم من دراسة السعادة هو الجانب المطلق بشقيه الإنسي و العقلي"[1]

و هاتان السعادتان تختلفان في حقيقتهما و موضوعهما، فالإنسية موضوعها البدن و النفس و شهواتها، و العقلية موضوعها النفس النظرية التي تطلب العلم لذاته، و هما مختلفتان من حيث القيمة فالإنسية ناقصة لعدم اكتفائها بنفسها، و إنما تحتاج إلى النفس و البدن، بينما العقلية تامّة[2].

و يشير العامري إلى أنّ السعادة هي الخير الأقصى، التي تتجه إليها في النهاية أعمالنا و نشاطنا، و هي كذلك لأننا نرغب فيها لذاتها، و ليس لأنها وسيلة لشيء آخر، فالغنى و المجد، و القوة لا نرغب فيها لذاتها، و لا نعدّها خيرات، بل هي وسائل إلى تحقيق السعادة، و السعادة هي الخير الأقصى؛ لأنها تناسبنا بوصفنا بشراً، فهي الخير المناسب للإنسان من حيث هو إنسان[3].

و هكذا نرى أن العامريّ يقرّ بنوعي السعادة- البدنيّة و العقليّة، و إن كان يُفضّل السعادة العقلية، لكونها أدوم، و أليق بالإنسان.

خامساً: ابن طفيل[4]

في رسالته حيّ ابن يقظان نجد إشارات كثيرة لابن طفيل في بيان مفهومه للسعادة، و هي ترجع إلى قضية واحدة و هي أن السعادة إنما تكون بالاتصال بواجب الوجود، و التخلص من عوالق المادة.

---

[1] منى أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، ص ١٩٢

[2] المرجع السابق، ص ١٩٣

[3] نفسه، ص ١٩٦

[4] هو: محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الاندلسي، ولد في وادي آش في غرناطة، سنة ٤٩٤هـ- ١١٠٠ م،اشتغل بالفلسفة والطبّ، و كان طبيباً للسلطان أبي يعقوب يوسف من الموحدين، و توفي في مراكش، سنة ٥٨١هـ- ١١٨٥م، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦ ص ٢٤٩

و في ذلك يقول ابن طفيل " فلما تبيّن له أن كمال ذاته و لذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً، حتى لا يُعرض عنه طرفة عين، لكي توافيه منيته و هو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم"[1]

و يقول "... و كان أولاً وقف على أن سعادته و فوزه من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود بحيث لا يُعرض عنه طرفة عين"[2]

فابن طفيل يرى أن السعادة هي كمال روحانيّ، و هو يفسر هذا الكمال بالاتصال بواجب الوجود، و لا يذكر أي علاقة ماديّة أو بدنيّة لهذه السعادة.

ملاحظة ختامية:

لاحظنا عند عرض مفهوم السعادة عند الفارابي و ابن سينا و ابن طفيل أنهم ربطوا السعادة بالاتصال بواجب الوجود، و هذه نظرية أخذت أبعادها في الفكر الفلسفي الإسلامي، و لها دواعيها، و أسبابها، و أصل هذه النظرية هي نظرية في الوجود، و كيفية الخلق، أو كيف صدر هذا العالم الماديّ عن واجب الوجود المفارق للمادة، ثم انبنت عليها نظرية المعرفة، فقالوا بنظرية الفيض، أي اتصال العقل البشريّ بالعقل الإلهي، ليتحقق كماله و سعادته[3].

---

[1] عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل، و قصة حي بن يقظان**، ص ١٦٠

[2] المرجع السابق، ص ١٦٨

[3] انظر: محمود قاسم، **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، ص ٨٧، و راجح الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والسنة**، ص ٣٣٧-٣٤٠.

الخلاصة:

بعد أنّ تبيّن بإجمال مفهوم السعادة عند مجموعة من أعلام الفلسفة الإسلامية يمكن ملاحظة ما يلي:

١. أن الفلسفة الإسلامية تجعل السعادة –بغض النظر عن فهم الناس لها– غاية لكل الناس، ينشدونها ويطلبونها في كل أحوالهم، و هي الغاية القصوى لهم.

٢. إن الفلسفة الإسلامية جعلت السعادة مفهوماً سامياً فوقياً يعلو فوق المادة، بل فوق البشر أنفسهم، لا يستطيعون ملامسته بحواسهم، و لا يستطيعون أن يدركوا كماله في هذه الحياة الدنيا.

٣. السعادة في الفلسفة الإسلامية مرادفة لحالة الكمال الإنساني، بل هي حالة فوق الكمال الإنساني، فإذا كان الإنسان جسداً و روحاً ، فإنهم يرون أن الإنسان لا يصل إلى السعادة بشقيه، بل بروحه التي تخلصت من عوالق المادة والجسد.

٤. تعرض بعض الفلاسفة المسلمين إلى نوع من السعادة الحسيّة الدنيويّة ، لكن تعرضهم لها ما كان لإظهار الاهتمام بها، إلا لأحد سببين:

أ. إما لبيان أنها سعادة ناقصة مؤقته، فيحذرون الناس منها و من الاغترار بها.

ب. أو لبيان أنها مرحلة أولى من مراحل الوصول إلى السعادة المطلقة، ليست كافية في ذاتها.

٥. إن قول الفلاسفة عن السعادة إنّها مقصود الناس جميعاً، ثم عرضهم لها على هذه الصورة، فيه شيء من التناقض، فكيف تكون السعادة مقصود كل الناس، ثم لا يدركها كل واحدٍ منهم ، أو لا يدركها إلا القليل من خاصة الخاصة .

٦. إن الأثر الأرسطي في فهم السعادة بدا واضحاً عند الفلاسفة المسلمين، فأرسطو هو أول من قال بأن السعادة هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوّم لطبيعته، و رأى السعادة تتحقق للإنسان إذا تخلص من علاقته بالمحسوس[1]، ثم تبعه الفلاسفة المسلمون في التعبير عن هذه الفكرة بأساليب مختلفة.

[1] انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مادة (أرسطو طاليس) ص ١٢٢-١٢٣

المبحث الخامس: مفهوم السعادة في الفلسفة الغربية النفعيّة

إن مفهوم السعادة في الفلسفة الغربية النفعية يتسم بوجه عام بالسهولة من ناحية، و بالتعقيد من ناحية أخرى، أما التعقيد فهو من ناحية التعريف المحدد لماهية السعادة، أو تعريفها بالحدّ، فإذا سألنا: ما هي السعادة؟ فإن الإجابة الشائعة هي لا أحد يعرف[1] و أمّا السهولة فهي من ناحية كيفية اكتساب هذه السعادة[2]

و لتوضيح ذلك نقول:

إن التعريف المعجمي الاصطلاحي لكلمة السعادة يضعنا أمام ثلاثة معانٍ:

١. بمعنى الفرصة المواتية، أو المصادفة.
٢. و بمعنى حالة الرضا التام التي تستأثر بمجامع الوعي.
٣. و بمعنى إرضاء كل الميول و إشباعها[3]

و إذا كان البحث الأخلاقي يبحث في الفعل الإنساني الإرادي كانت السعادة المقصودة هي الواردة بالمعنى الثاني والثالث.

و أصحاب مذهب المنفعة يتفقون مع غيرهم من الفلاسفة في أنّ السعادة هي منطلق و غاية الأفعال الإنسانية، و أنّ الكل يهدف إلى تحقيق السعادة[4]، لكنهم يقصدون بذلك السعادة بمعنى إرضاء الميول و إشباعها.

---

[1] جون هوسپروس، ترجمة علي عبد المعطي محمد، **السلوك الإنساني، مقدمة في مشكلات علم الأخلاق**، ص ٩٥،

[2] المرجع السابق، ص ٩٤

[3] لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، مادة (*Bonheur*) ص ١٣٩-١٤٠، و انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** مادة(سعادة) ج١ ص ٦٥٦، و **المعجم الفلسفي** مادة (سعادة) لمجمع اللغة العربية في القاهرة و جاء فيه (السعادة في أساسها حال تنشأ عن إشباع جميع الرغبات الإنسانية كماً و كيفاً، و قد تسمو إلى مستوى من الرضا الروحي، و نعيم التأمل و الرضا، و بذا تختلط بالغبطة، و إن كانت هذه أدوم و أسمى) ص ٩٧

[4] ك.نيشيف و فولتشنكو، **أخلاقيات السعادة**، ترجمة يوسف الجهماني، ص ٦٥

و خلاصة ما يقوله النفعيون في مفهومهم للسعادة ما يلي:

١. القيمة الأخلاقية للسعادة هي قيمة ماديّة، فهي ترجع إلى نوابع نفسية و فسيولوجية، فهي ترتبط بتلبية الحاجات الجسدية أصلاً، و إن كان ذلك يؤدي تبعاً إلى تغذية العقل[١].

٢. المطابقة بين السعادة و اللذة عموماً[٢].

٣. هذه المطابقة تقوم على أنّ السعادة هي عبارة عن أمرٍ كلي أجزاؤه هي اللذات، فكلما زادت اللذات زاد الشعور بالسعادة، و هي بذلك أمر نسبيّ، فكما أن لذات الناس تختلف من شخص إلى آخر كذلك فإن سعادتهم تختلف تبعاً لهذا الاعتبار[٣].

٤. إن السعادة تتضمن إخضاع لذات لأخرى، و استبعاد بعضها لصالح بعضٍ آخر، للوصول إلى حالة من الإشباع التامّ و المتصل من الشعور باللذة، فالسعادة تتطلب الشعور المتصل باللذة[٤].

٥. لا يفترض النفعيون أن السعادة تتضمن الشعور باللذة و الخلو من الألم تماماً، بل يرون أن السعادة هي الحالة التي يبلغ فيها تحقيق اللذات أقصى درجة، و تقل فيها الآلام إلى أقل درجة ممكنة[٥].

و الملاحظة العامة على النفعيين الغربيين أنهم لا يهتمون كثيراً بالتمييز بين المصطلحات، فقد سبق أن تبيّن لنا أنهم لا يفرقون بين الخير و اللذة و السعادة و المنفعة، و ربّما يرجع ذلك إلى أنّهم أن البحث فيها هو من باب البحث النظري التجريديّ، و هم أصحاب فلسفة تجريبيّة عمليّة.

---

[١] عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص٥٣٥ و ص ٥٧-٥٧١ ، و .نيشيف و فولتشنكو، **أخلاقيات السعادة**، ترجمة يوسف الجهماني، ص ٦٧، و توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٣٥

David Lyons, **Mill's Utilitarianism**, Rowman & Littlefield, 1997, page 10,

[2] Martha C Nussbaun, Mill **Between Aristotela & Bentham**, Deadalus, Vol 133,no.2,March 22,2004, page 60-68

[٣] جونز هوسيروس، **السلوك الإنساني**، ص ٩٦-٩٧، و انظر:

G. F. Scarre,**John Stuart Mill**, The Literary Encyclopedia, October 4, 2003

[٤] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٣٣-٣٤ ، و جون هوسيروس، **السلوك الإنساني**، ص ٩٧

[5] Geoffrey Scarre,**Utilitarianism**, page 63, Shannon C. Stimson & Murray Milgate, **Utility**, **Property**, **and Political Participation**: **James Mill on Democratic Reform**, American Political Science Review, vol. 87, no. 4, December 1, 1993

على أنه يجب أن نلحظ أنّ هذا المفهوم للسعادة و إن توافق في أصله بين النفعيين جميعاً، إلا أن تكييفهم للعلاقة بين سعادة الفرد و سعادة المجتمع و كيفية تقدّم اللذات على بعضها البعض لتحقيق السعادة العامة أو الفرديّة هو موضوع مبحث لاحق من مباحث هذا الأطروحة، و لكننا في هذا الموضع نبيّن المفهوم و ليس تطبيقاته.

المبحث السادس: مقارنة و مناقشة و تحليل.

أولاً: تتفق المدارس الفكرية التي تناولها البحث على أن السعادة هي غاية الإنسان القصوى، و التي لا يشغل الإنسان عنها شيء في حياته الأخلاقية.

ثانياً: جاءت المدارس الإسلامية متفقة على أن السعادة الأخروية هي السعادة المقصودة، و أنها هي السعادة القصوى، بينما لا نجد إشارة إلى ذلك في الفلسفة النفعية الغربية، و ذلك راجع إلى أصلها المنهجي التجريبي في تصور جميع المفاهيم الأخلاقية.

ثالثاً: تتفق المدارس الإسلامية الكلاميّة و الفلسفيّة مع ما جاء في النصوص الشرعية من أن السعادة منها ما هو أخرويّ و منها ما هو دنيويّ، و إن رأت أن الأولى أكمل من الثانية.

كما أن المتكلمين رأوا أن السعادة منها ما هو حسيّ و منها ما هو نفسيّ، و رأوا أن السعادات النفسية أكمل، وأليق بالإنسان، و نحا نحوهم بعض الفلاسفة المسلمين مثل ابن مسكويه، و العامري، بينما يكاد ابن سينا والفارابي لا يذكران شيئاً عن هذه السعادة، بل يريان التحلل من المادة شرطاً في تحققها، و العقل يميل إليها أكثر، بينما جاءت السعادة في الفلسفة النفعية الغربية مقصورة على السعادة الدنيويّة الماديّة فقط و إن تطرقت إلى السعادة ا لنفسية فإنما من ناحية تأثيرها المادي،أو تاثير المادية فيها.

رابعاً: تعتبر اللذة مدخلاً إلى فهم السعادة عند جميع المدارس الفكرية التي تناولها البحث، و هذا يفتح الباب لضرورة دراسة ماهية اللذة عند هذه المدارس، هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن علاقة السعادة باللذة تتمايز بين هذه المدارس، ففي حين ترى المدارس الإسلامية أن السعادة هي حالة عامة فيها نوع من الكمال الإنساني، الذي يوصل الإنسان إلى حالة من التلذذ المادي و الروحي الخالية تماماً من الألم و الشقاء، و بهذا كانت السعادة مفهوماً مثالياً كاملاً، يمكن الوصول إليه في الحياة الآخرة، نرى أن المدارس الفلسفية النفعية بنت مفهوم السعادة أصلاً على تحقق اللذات، فالإنسان يكون سعيداً بقدر تحقيقه لكمال اللذة و خلوه عن الألم، فجاءت السعادة عندهم مفهوماً نسبياً، لا يمكن الوصول إلى كماله، إذ لا يمكن تصور حياة تخلو من الألم، إلا في الجنّة.

الفصل الرابع:

مفهوم اللذة

المبحث الأول: مفهوم اللذة في اللغة

التعريف الشائع عند أصحاب المعاجم للذة أنها نقيض الألم[1]، و ربما كان ذلك لما يرونه من أن هاتين الكلمتين واضحتا الدلالة في اللغة و الفهم، وزاد صاحب مقاييس اللغة: اللذة و اللذاذة طيب طعم الشيء[2].

إلا أننا نجد أصحاب ما يسمى بكتب المصطلحات اللغوية يفصلون في معنى هذه الكلمة.

فيقولون إنّ اللذة هي إدراك الملائم من حيث إنه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، و النور عند البصر، وغيرهما[3]

و يرى آخرون أن اللذة هي إحدى الظواهر الوجدانية الأساسية التي يصعب تعريفها، و تتميز بالإحساس بالراحة[4].

و هذا الفصل يعرض لهذا المفهوم لأنه- كما تبيّن سابقاً- شديد الالتصاق بمفهوم المنفعة، كما رأينا عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين و الفلاسفة النفعيين الغربيين، فيأتي هذا الفصل ليوضح هذا المفهوم و يستجلي أبعاده و جوانبه المختلفة، لما له من أثر في فهم المنفعة، و في بيان حقيقتها عند كل مدرسة من هذه المدارس.

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (لذذ) ج٣ ص ٥٠٦، و الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (لذذ) ص ٤٣١

[2] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، مادة (لذّ) ج ٥ ص ١٦٤

[3] الجرجاني، **التعريفات**، ص ١٠١، و الأحمدنكري، موسوعة **مصطلحات جامع العلوم**، مادة (الألم) ص ١٥٥،

[4] مجمع اللغة العربية المصري، **المعجم الفلسفي**، مادة (لذة) ص ١٦١

المبحث الثاني: مفهوم اللذة في القرآن الكريم و السنة النبوية

أولاً: في القرآن الكريم

لم تأت كلمة (لذّة) في التنزيل الحكيم بصيغتها المصدرية، و إنما جاءت بصيغة الصفة المشبهة[1] في قوله تعالى ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاء غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ﴾ [محمدﷺ:١٥] ، أي بمعنى لذيذة[2]، و جاء الفعل المضارع منها في قوله تعالى ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الزخرف:٧١].

بيدَ أنّ مفهوم اللذة قد ورد في القرآن الكريم بتعبيرات أخرى منها ما يعبر عن لذات الدنيا، مثل قوله تعالى ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ [آل عمران:١٤]

و منها ما يعبر عن لذات الآخرة مثل قوله تعالى ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الزخرف:٧١]، و معنى تلذّ الأعين أي تجده لذيذاً و تقرّ بمشاهدته؛ لحسن منظره[3] و قوله سبحانه ﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ [فصلت:٣١]

و مما يمكن أن نفيده حول مفهوم القرآن الكريم للذة ما يلي:

١. يبين القرآن الكريم أن الإنسان مفطور على حب اللذات.

---

[1] الصفة المشبهة: ما اشتُقّ من فعل لازم، لمن قام بالعمل على معنى الثبوت، نحو كريم و حسن، و سمّيت مشبهة لشبهها باسم الفاعل بكونها في معناه، و الموصوف بها تقوم به هذه الصفة على وجه الاستمرار و الدوام، انظر: الجرجاني، **التعريفات**، ص ٧٠، والاحمدنكري ، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، ص ٥٣٣

[2] البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ١٩١، و أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج ٨ ص ٩٥

[3] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٦، ص ١١٤، و أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج٨ ص ٥٤

٢. كما يبين القرآن الكريم أن اتباع اللذات، و جعلها هدفاً رئيساً للإنسان في أفعاله في الدنيا هو مما يورده موارد الهلاك، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾ [مريم:٥٩]

٣. و ينبهنا الله سبحانه و تعالى إلى أن لذات الآخرة أعظم و أشرف من لذات الدنيا؛ لأن الأخيرة منقطعة، والأولى دائمة، و إلى ذلك يشير الإمام الرازي بقوله" أنه تعالى لما ختم نعم الدنيا بقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: ٢٦-٢٧] ختم نعم الآخرة بقوله ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ إشارة إلى أن الباقي والدائم لذاته هو الله تعالى لا غير والدنيا فانية والآخرة، وإن كانت باقية لكن بقاءها بإبقاء الله تعالى"[١]

٤. و يشير القرآن الكريم إلى تنوع اللذات بين اللذات الماديّة، كما هو في حب المال و الزروع و التملك والطعام و الشراب، و ذلك موجود في الدنيا و الآخرة، و اللذات الروحية و من ذلـــــــك قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ. فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ.﴾ [القمر:٥٤-٥٥] فذكر الله سبحانه وتعالى أن من جملة لذات أهل الجنة كونهم عنده[٢]، و من ذلك أيضاً ما جاء في دعاء زوجة فرعون المؤمنة ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [التحريم:١١] فقربهم من الله سبحانه و تعالى بالتكريم "محض لذة و راحة"[٣].

٥. إنّ القرآن الكريم لم يمنع الإنسان من التمتع بلذات الدنيا و الانتفاع بها، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٢] و رغبة النفس في إشباع شهواتها من النساء قد يكون فيه طاعة إذا تمّ ذلك عن طريق الزواج الذي يقصد به الإعفاف و النسل، و يكون حراماً بغير ذلك، و محبة الأولاد إن كان للتفاخر كان منهياً عنه، و إن كان لمقصد شرعيّ كتكثير أمة محمد صلى الله عليه و سلم كان طاعة، و المال إن استخدم في الصالحات كان فيه منفعة معتبرة شرعا،و كذلك في سائر

---

[١] الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٢٩ ص ١٢٠

[٢] المصدر السابق، ج٢٩ ص ١٢٠

[٣] الألوسي، **روح المعاني**، ج٢٧ ص١٣٣

اللذات[1]، و لكن ما يحذر منه القرآن الكريم هو الانشغال بلذات الدنيا عن لذات الآخرة وتفضيلهـــا عليها، "ولهذا قال تعالى: ﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ﴾ [آل عمران:١٥] أي: ... أأخبركم بخير مما زين للناس في هذه الحياة الدنيا من زهرتها ونعيمها، الذي هو زائل لا محالة. ثم أخبر عن ذلك، فقال: ﴿ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ﴾ [ال عمران:١٥] أي: تنخرق بين جوانبها وأرجائها الأنهار، من أنواع الأشربة؛ من العسل واللبن والخمر والماء وغير ذلك، مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"[2].

ثانياً: في السنّة النبويّة الشريفة

١. وفي الدعاء الذي يرويه عمار بن ياسر عن الرسول صلى الله عليه و سلم "وأسألك نعيما لا ينفد وأسألك قرة عين لا تنقطع وأسألك الرضاء بعد القضاء وأسألك برد العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة"[3]، فتخصيص الرسول صلى الله عليه و سلم للذة النظر إلى الله تعالى دليل على أنها أعظم اللذات.

٢. و في الحديث أيضاً عن أنس رضي الله عنه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال " ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود فى الكفر كما يكره أن يقذف فى النار "[4] و " معنى حلاوة الإيمان استلذاذ الطاعات وتحمل المشاق في الدين وايثار ذلك على أعراض الدنيا"[5]، فبيّن أنّ الطاعات والقربات فيها لذة روحيّة عظيمة.

[1] الطبري، **جامع البيان**، ج٢ ص ١٩

[2] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٢ ص ٢٢

[3] النسائي، **السنن**، ج٣ ص ٥٤، كتاب التطبيق، باب الدعاء بعد الذكر، حديث رقم ١٣٠٤، و روى مثله الحاكم، في **المستدرك**، عن زيد بن ثابت، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، ج١ ص ٦٩٧، حديث رقم ١٩٠٠، و قال الذهبي عنه على شرط مسلم.

[4] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، ج١ ص ٣٤، حديث رقم ١٦

[5] ابن حجر، **فتح الباري**، ج ١ ص ٦١

المبحث الثالث: مفهوم اللذة عند المتكلمين

في هذا المبحث نعرض لمفهوم اللذة عند المتكلمين، من خلال مجموعة من النصوص التي تبين منهجهم و نظرتهم لهذا الموضوع من جوانبه المتعددة.

المطلب الأول: مفهوم اللذة عند المعتزلة

١. يرى القاضي عبد الجبار أن اللذة و الألم هي من الأمور التي يدركها الإنسان اضطراراً، و أن اللذة أمر يختلف عمّا يُلتذّ به، و أن الإنسان يكون ملتذاً إذا أدرك ما يشتهيه[1]، يقول في ذلك " إن أصل المنافع هو الملاذّ و لذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل عليه اللذة، و كون المُلتذ مُلتذاً يتبع كونه مدركاً ما يشتهيه، لأنه لو أدرك شيئاً و لمّا يشتهيه لم يلتذّ به، فإذا صحّ ذلك وجب كون اللذة تابعاً للشهوة و الإدراك"[2]

و يقولون إنّ العاقل ينبغي عليه أنْ "يُؤثر كثير الملاذّ عاجلاً على أيسرها آجلاً، بل قد يستحسن تحمل المشقة لملاذّ عظيمة في المستقبل"[3].

٢. ابن متويه[4]، يرى أنّ اللذة و الألم هما من جملة الإدراكات الإنسانيّة، و أنهما من جنس واحد، و هو معنى يحدث في نفس الإنسان، و أنّ الفرق بينهما إنما هو بحسب تعلّق النفس بهما، فإن كان من قبيل الشهوة كانت لذّة، و إن كان من قبيل النفور كانت شهوة[5]، و يضرب على ذلك مثالاً بقوله "و الدليل على ما قلناه أن الجَرِب يلتذ بإدراك

---

[1] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج ١٤ ص ٣٣

[2] المصدر السابق، ج ١١ ص ٧٨

[3] نفسه، ج ١١ ص ٨٧

[4] لم أعثر له على ترجمة في كتب التراجم، و ذكر محقق الكتاب المشار إليه هذه الملاحظة ثم قال هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه، النجراني، المتوفى سنة ٤٦٩هـ = ١٠٧٦م، و هو من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة، و هم أصحاب القاضي عبد الجبار، و من أخذ عنه، انظر سامي نصر لطف، مقدمة تحقيق كتاب التذكرة، ص ١٥، ذكره ابن المرتضى في طبقات المعتزلة، في الطبقة الثانية عشرة و قال أخذ عن القاضي عبد الجبار، و له كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين، و التذكرة في لطيف الكلام، ص ١١٩

[5] ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر و الأعراض**، ص ٣٠٧- ٣١٠

المعنى الحادث عند الحكّ و التقطيع، و لو لم يكن به جرّب لتألم به بعينه، فيجب أن يكون اختلافهما هو من جهة الشوق و النفار، و كذلك فالمقرور، يلتذّ بإدراك حرارة النار، والمحموم يتألم بإدراكها بعينها، و لا علّة إلا ما ذكرناه"[1]

فابن متويه يرى أن اللذة و الألم هما شعور يتولّد في النفس بحسب علاقته بما حوله من الأشياء الماديّة أو المعنويّة، وأن التمييز بينهما هو بحسب الشهوة أو النفرة.

ثمّ يردّ ابن متويه على القائلين بأن اللذة هي راحة من ألم، أو الرجوع إلى الحالة الطبيعية [وهو ما سنجده عند الرازي الفيلسوف بعد قليل] بعدّة وجوه منها:

أنّ الإنسان قد يلتذّ ببعض الأشياء رغم عدم معرفته بها سابقاً، و أنّ الإنسان قد يفضّل بعض اللذات على بعضها رغم أنّ كلاً منها صالح لإعادته إلى حالته الطبيعيّة، ووقوع التزايد في اللذات، بالرغم من أنّ النفي لا يتزايد.[2]

المطلب الثاني : مفهوم اللذة عند الأشاعرة:

١. يعرّف **الإمام الغزالي** اللذة بأنها "إدراك المشتهى، و الشهوة عبارة عن انبعاث النفس لنيل ما تتشوقه"[3].

ويوضح هذا التعريف من وجه آخر بقوله " اللذة تتبع الاستحسان، و الاستحسان يتبع المناسبة و الملاءمة و الموافقة بين الطباع "[4] و يرى أن هذه " اللذات تابعة للإدراكات والإنسان جامع لجملة من القوى والغرائز ولكل قوة وغريزة لذة ولذتها في نيلها المقتضى طبعها الذى خلقت له"[5].

أقسام اللذة و المفاضلة بينها عند الغزالي

يقسم الإمام الغزالي اللذات إلى قسمين رئيسين هما لذات الدنيا، و لذات الآخرة، ثم يقسم كلّ واحدة منهما إلى أقسام اخرى، وفق التفصيل التالي:

---

[1] ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر و الأعراض** ، ص ٣١٤

[2] المصدر السابق، ص ٣٠٨-٣١٠ و قارن :القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج ١٤ ص ٣٣-٣٤، و انظر: النيسابوري، **في التوحيد**، ص ٢٩١-٢٩٢

[3] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٠٥

[4] الغزالي، **إحياء علوم الدين** ج٢ ص ١٦١

[5] المصدر السابق، ج٤ ص ٣٠٧

■ أولاً: لذات الدنيا

١. لذة عقلية، كلذة العلم و الحكمة، وهي أقل أنواع اللذات من حيث من يُحس بها، فإنها لا يستلذها إلا الحكيم، و هي أشرف اللذات، لأنها لا تزول و لا تحول، و هي باقية لذاتها، و ثمرتها في الدار الآخرة إلى غير نهاية، و منها العلم، فهو نافع في كل حال، و هو يحرس الإنسان بينما يحرس الإنسان المالَ، و أجلّ اللذات هي لذة معرفة الله سبحانه و تعالى، فكما أن كل غريزة في الإنسان لها لذّة، ففي القلب غريزة تسمى النور الإلهي، أو العقل، أو البصيرة، و مقتضى طبعها هو العلم و المعرفة، و هي لذتها، و العلم من صفات الربوبية و الكمال، ثم إن هذه العلوم متفاوتة؛ "ثم ليست لذة العلم بالحراثة والخياطة كلذة العلم بسياسة الملك وتدبير أمر الخلق ولا لذة العلم بالنحو والشعر كلذة العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وملكوت السموات والأرض بل لذة العلم بقدر شرف العلم وشرف العلم بقدر شرف المعلوم"[1].

٢. لذة مشتركة بين الإنسان و سائر الحيوانات، و هي أكثر أنواع اللذات وجوداً، و هي لذة غير مطلقة، وتنحصر في أشياء هي: مأكل، و مشرب، و منكح، و ملبس، و مسكن، و مشموم، و مسموع، و مبصَر، و هي بجملتها خسيسة، و هي من وجه إزالة ألم، و من آفاتها أن الإنسان يتبرم منها بعد استيفائها في لحظة، فليعتبر حالة الفراغ عن الجماع و الأكل بما قبله، و كيف يصير المطلوب مهروباً عنه في الحال.

٣. لذة يشارك فيها الإنسان بعض الحيوانات،و يسميها أحياناً اللذة الباطنة، و هي لذة الرئاسة و الغلبة، و هي أشد التصاقاً بالعقلاء[2]، و هي أشرف من اللذة التي قبلها، يقول الغزالي " المعاني الباطنة أغلب على ذوى الكمال من اللذات الظاهرة؛ فلو خيِّر الرجل بين لذة الدجاج السمين واللوزينج[3]، وبين لذة الرياسة وقهر الأعداء ونيل درجة الاستيلاء، فإن كان المُخيَّر خسيس الهمة ميت القلب شديد النهمة اختار اللحم والحلاوة، وإن كان عالى الهمة كامل العقل اختار الرياسة، وهان عليه الجوع والصبر عن ضرورة القوت أياماً كثيرة، فاختياره للرياسة يدل على أنها ألذ عنده من المطعومات الطيبة، نعم الناقص الذي لم تكمل

---

[1] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤ ص ٣٠٧-٣٠٨

[2] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٠٥-١٠٦

[3] اللوزينج: كلمة معرّبة، وهي نوع من الحلوى، شبه القطائف يدهن بزيت اللوز، انظر: إبراهيم مصطفى و آخرون، **المعجم الوسيط**، مادة (لوزينج) ج٢ ص ٦١٠

معانيه الباطنة بعدُ كالصبي أو كالذي ماتت قواه الباطنة كالمعتوه لا يبعُد أن يؤثر لذة المطعومات على لذة الرياسة"[1]

- ثانياً: لذات الآخرة

يرى أن لذات الدنيا لا تقاس بلذات الآخرة، فهذه منقطعة فانية، و تلك دائمة غير محدودة، يقول الإمام الغزالي " و اللذات الدنيوية منصرمة منقضية، والعاقل يتيسر عليه ترك القليل نقداً في طلب أضعافه نسيئة... فكيف لا يسمحون بترك في الحال، لتوصلٍ إلى مزايا غير مقدرة، و لا محدودة..."[2].

٢. وأمّا **الإمام الرازي**: فيعرّف اللذة بقوله " هي عبارةٌ عن إدراك المحبوب، فلذّة الأكل عبارةٌ عن إدراك تلك الطعوم الموافقة للبدن، وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأنّ القوة الباصرة مشتاقةٌ إلى إدراك المرئيات، فلا جرم كان ذلك الإدراك لذة لها، فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن: إدراك المحبوب، والألم عبارة: عن إدراك المكروه، وإذا عرفت هذا فنقول: كلما كان الإدراك أغوص وأشدّ، والمدرِكُ أشرف وأكمل والمدرَك أنقى وأبقى وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل ،ولا شكّ أن محل العلم هو الروح، وهو أشرف من البدن، ولا شك أن الإدراك العقلي أغوص وأشرف، ... فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذاته، ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه، ومما يدل على ما قلناه: أنه إذا سُئل الواحد منا عن مسألة علمية فإنْ علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به، وإن جهلها نكس رأسه حياء من ذلك، وذلك يدل على أنّ اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء"[3].

فبيّن الإمام الرازي أنّ اللذة هي إدراك المحبوب، سواء كان من الأمور الحسيّة أو المعنويّة، و أنّ التفاضل في اللذات إنما يكون من جهتين: من جهة شرف الذي يُحَس أو يلتذّ به، و من جهة نقاء اللذة و دوامها، و من ذلك يرى أنّ لذّة العلم هي أشرف اللذات؛ لشرف محلّها و هو القلب، و لدوامها و نقائها.

---

[1] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤ ص ٣٠٧

[2] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٢

[3] الرازي، **التفسيرالكبير**، ج٢ ص ١٧١

٣. و يقول **الإمام الإيجي**[1] في اللذة و الألم " اللذة و الألم بديهيان، فلا يعرّفان، و قيل: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، و الملائم هو: كمال الشيء الخاص به، كالتكيف بالحلاوة و الدسومة للذائقة، و التغضب للغضبية، والجاه والغلبة للغضبية، و قولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلائم من وجه دون وجه، كالدواء الكريه إذا عُلم أنه فيه نجاة من العطب، و ذلك لم يثبت، فإنا ندرك حالة هي لذة، و نعلم أن ثمة إدراكاً للملائم، و أمّا أن اللذة هي نفس ذلك الإدراك أو غيره، و إنما ذلك سبب لها؟ و هل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا؟ فلم يتحقق، فوجب التوقف فيه"[2]، فالإمام الإيجي يرى بداهة مفهوم اللذة و الألم، لوضوحهما في النفس، وذكر ما يورده الفلاسفة من أنّ اللذة هي إدراك الملائم، إلا أنه ذكر أنه لا يمكن الجزم بأنّ اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أم لا؟

٤. و يرى التفتازاني أن اللذة و الألم نوع من أنواع الإدراكات الإنسانية التي لا تتعلق بمدرك على وجه التحديد، كما تتعلق الحواس الخمس بمدركاتها، و هي تتعلق بالمحسوسات والمعقولات ، و هي نيل لما هو عند المدِرك كمال و خير[3]، فهو يرى أنّ اللذة و الألم إدراك إنسانيّ قد يكون عقلياً و قد يكون حسياً، وحقيقته نيل الإنسان لما هو كمالٌ و خير عنده.

٥. و يقول **السيالكوتي**[4] : " و لا خفاء أنه لا بدّ في اللذة و الألم من أمور ثلاثة:

١. الإدراك.

٢. كون المدرَك ملائماً أو منافراً في اعتقاده.

٣. و نيل نفس ذلك المدرك... لأنه إذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك تخيل اللذة و الألم لا يتصفهما، كما في تخيل الحلاوة و المرارة"[1]

---

[1] عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الايجي: عالم بالاصول والمعاني والعربية.من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما.وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا، توفي سنة ٧٥٦هـ= ١٣٥٥م،له= مصنفات كثيرة أشهرها المواقف، و له العقائد العضدية، شرح مختصر ابن الحاجب، المدخل في علم البيان، انظر الزركلي، **الأعلام**، ج٣ ص ٢٩٥

[2] الإيجي، **المواقف**، ص ١٥٨

[3] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٢ ص ٤٢٥

[4] هو عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السيالكوتي البنجابي الهندي الحنفي، فقيه مشارك في أنواع العلوم، له حاشية على تفسير البيضاوي، و على شرح العقائد النسفية، توفي سنة ١٠٧٦هـ = ١٦٥٦م، انظر كحالة، **معجم المؤلفين**، ج٥ ص ٩٥

و ثمة ملاحظة تجدر الإشارة إليها هنا، وهي أن الأشاعرة قد تناولوا هذا الموضوع عند بحثهم في الكيفيات الإنسانية، وما يتعلق بالأجسام، و لذلك نجدهم لا يفيضون في بيان اللذة العقلية و الروحية، و هذا لا يعني إنكارهم أو إهمالهم لها، بل هو يتناسب مع موضعها من دراساتهم في بيان قوى النفس و هيئاتها، كما أنّ بحثهم للمسألة ليس من قبيل البحث في المسائل الاعتقاديّة، و لكن من قبيل البحث في مقدمات علم الكلام، فاستفادوا ممن قبلهم من الفلاسفة والحكماء، ويظهر ذلك جليّاً بعد عرضنا لمفهوم اللذة عند الفلاسفة المسلمين.

تتمّة المبحث: رأي ابن تيمية في مفهوم اللذة.

تعقّب ابن تيميّة قول الفلاسفة – خاصة ابن سينا– في تعريفهم للذة بأنها إدراك للملائم[٢]، و قال " هؤلاء المتفلسفة أخطأوا ... حيث قالوا اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم وهذا غلط؛ فإنّ اللذة ليست هي الإدراك، ولكن الإدراك سببها فهي حاصلةٌ عنه كحصول الصوت عن الحركة والشبع عن الأكل، وذلك أن الإنسان يشتهي الطعام فيأكله، فيلتذ به، هنا ثلاثة أشياء: شهوة، وإدراك، ولذة، فليست اللذة هي نفس الأكل والذوق وإنما هي أمرٌ آخر يحصلُ بالأكل والذوق، وهو أمر يجده الإنسان من نفسه فلا يعبر عنه بعبارة بمعنى أبين منه وكل حي يجد في نفسه اللذة والألم"[٣].

و معنى كلام ابن تيمية أنّ اللذة هي حالة تكون في الإنسان عقب إدراك الملائم، و أنها معنى ظاهر لا يحتاج إلى تعريف لوضوحه عند كل الناس.

خلاصة المبحث:

يتفق المتكلمون من أشاعرة و معتزلة على أن اللذة هي أمر وجودي، و أنه يتعلّق بإدراك الملائم – فمنهم من قال إنها نفس إدراك الملائم، و منهم من توقف في ذلك، و منهم من قال إنها حالٌ يعقب هذا الإدراك، و أنها أمر تابع

---

[١] السيالكوتي، **حاشيته على شرح المواقف**، ج ٦ ص ١٤١

[٢] انظر تعريف ابن سينا للذة، في المبحث اللاحق، و يقصد بإدراك الملائم أنه إدراك القوى الإنسانية المختلفة لما هو خير عندها، مثل المطعم الملائم للشهوة، و الغلبة الملائمة للغضب...

[٣] ابن تيمية، **العقيدة الصفدية**، ج٢ ص ٢٣٥–٢٣٦، و انظر: له، **الفتاوى الكبرى**، ج ٥ ص ص ٢٨١

المبحث الرابع: مفهوم اللذة في الفلسفة الإسلامية

تناول الفلاسفة المسلمون مفهوم اللذة في مواضع متعددة، سواء عند الحديث عن نظرية السعادة، أو في كتابات مستقلة، أو في الموضوعات الصوفية المتنوعة، و ألقوا الضوء على هذه الحالة الإنسانية و بيّنوها بشكل واضح في حقيقتها، و أنواعها، والمفاضلة بين أنواعها، و سنعرض هنا نماذج من آراء عض الفلاسفة المسلمين الذين تناولوا هذا الموضوع بشكل مستوفٍ مما يخدم موضوع هذه الأطروحة، و هم كل من الرازي الفيلسوف، و ابن سينا، و ابن مسكويه.

أولاً: أبو بكر الرازي[1]

يتناول الرازي هذا الموضوع في كتابين من كتبه، هما الطب الروحاني، و كتاب اللذة الذي وصلنا جزء منه، و خلاصة ما أورده حول مفهومه للذة:

يقول الرازي في تعريف اللذة : " اللذة عبارة عن الخروج عن الحال [غير][2] الطبيعية، و الألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية، فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات و الآلام وجود دائمي، و التجربة أيضاً تقوي هذا الظنّ، فإننا نشاهد أن جميع ما يعدّ من أقسام ما تقع به اللذة في هذا العالم إنما هي غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها، و إذا استقرّت زالت اللذة، فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهي لطيف لا تكون لذته كلذّة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعدّ في الحساب معها لحقارته، و كذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام، بل كلّها إذا دامت و لم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألّم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوّين[3] بالجراحات و المصائب و الأمراض أفراحاً في كثير من أوقات اتصافهم بها"[4]

---

[1] هو محمد بن زكريا الرازي، الطبيب المشهور، كان له تدبير البيمارستان في الري، فيلسوف، كيميائي، ولد و تعلم في الري، ثم انتقل إلى بغداد بعد الثلاثين من عمره، و توفي فيها سنة ٣١٣هـ =٩٢٥ م، **سير أعلام النبلاء**، ج١٣ ص ٣٤٥، و الزركلي، **الأعلام**، ج٦ ص ١٣٠

[2] جاءت في النصّ معرّفة وهو خطأ، والصواب ما ذكرناه.

[3] جمع ممنوّ، مناهُ الله قدّره أو ابتلاه أو اختبره، و مُني بكذا أي ابتُلي به فهو ممنوّ، انظر، الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص ١٧٢١، والزمخشري، **أساس البلاغة**، ص ٤٥٣

[4] الرزاي، **كتاب اللذة**، مجموعة رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربية، دار الآفاق الجديدة بيروت، ص ١٤٢.

و يقول: " اللذة دفع الألم و العود إلى الحالة الطبيعية... لأن اللذة لا تتم إلا بالإدراك، و الإدراك الحسي، وخصوصاً اللمسي إنما يحصل عند الانتقال عن الضرّ، فإذا استقرّت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور، فلم تحصل اللذة"[1]، فاللذة أو الألم عنده هي عبارة عن حال الانتقال من الحالة الطبيعيّة، أو إليها، فليس لها استقرار أو دوام.

و يقول في نفس المعنى: "اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها، كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء، ثم سار في شمس صيفية حتّى مسّه الحرّ، ثم عاد إلى مكانه ذلك، فإنه لا يزال يستلذّ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ، مع عود بدنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدّه التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ إليه، و سرعة هذا المكان في تبريده، و بهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبعيون اللذة، فإن حدّ اللذة عندهم هو الرجوع إلى الطبيعة "[2].

و في هذا النص، نرى أنه يبيّن طريقة لقياس اللذة، فهو يرى أن شدّة اللذة تكون بمقدار شدّة الخروج عن الحالة الطبيعية، و سرعة العودة إلى الحالة الطبيعية.

ثم يفاضل بين اللذات، ويذكر أن لذات الآخرة أسمى من لذات الدنيا، و لا ينبغي أن تشغلنا لذات الدنيا عن لذات الآخرة، و في ذلك يقول: "... الطبيعة و الهوى يدعواننا إلى إيثار اللذة الحاضرة، و أمّا العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة، لأمور يؤثرها عليها، و إن المالك لنا الذي نرجو منه الثواب و نخاف العقاب ناظر لنا، رحيم بنا، لا يريد إيلامنا...و أنه لا ينبغي أن نحتمل ألماً في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كميّته و كيفيّته..."[3].

و يقول " إنه إذا كانت لذات الدنيا و آلامها منقطعة بانقطاع العمر، و كانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة و لا متناهية، فالمغبون من اشترى لذة بائدة منقطعة بدائمة باقية غير منقطعة و لامتناهية، فإذا كان الأمر

[1] الرزاي، **كتاب اللذة** ، ص ١٤٣.

[2] الرازي، **الطب الروحاني**، مجموعة رسائل فلسفية ص ٣٦-٣٧

[3] الرازي، **كتاب السيرة الفلسفية**، من مجموعة الرسائل الفلسفية، ص ١٠٢

كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذّة لا بدّ في الوصول إليها من ارتكاب أمرٍ يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا ألماً مقداره في كميّته و كيفيّـــته أعظم و أشدّ من اللذة التي آثرناها"[1].

ثانياً : ابن سينا

جاء تعرض ابن سينا لمفهوم اللذة في سياق كلامه في القسم الرابع من كتابه الإشارات و التنبيهات، و هو المخصص للكلام في التصوف.

حيث يقول في تعريف اللذة: "إن اللّذة هي إدراك و نيلٌ لوصول ما هو عند المدرِك كمالٌ و خير، من حيث هو كذلك"[2].

و يزيد ابن سينا في بيان مفهوم اللذة عنده في توضيح مقصوده بالخير في تعريفه فيقول " فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم، و الملمس الملائم، و الذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة، و الذي هو عند العقل خير: فتارة – و باعتبار- فالحقّ، و تارة – و باعتبار- فالجميل، و من العقليات نيل الشكر، و وفور المدح، و الحمد و الكرامة، و بالجملة فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة"[3]، فاللذة هي إدراك القوى الإنسانية المختلفة لما هو خير و كمال عندها ثم يوضح بماذا تتعلق اللذة فيقول : "و كل خير بالقياس إلى شيء ما، فهو الكمال الذي يختصّ به، وبنحوه باستعداده الأوّل، و كلّ لذة فإنها تتعلق بأمرين: بكمال خيري، وبإدراك له من حيث هو كذلك"[4].

<u>أنواع اللذات :</u>

يقسّم ابن سينا اللذات إلى قسمين بحسب الكمالات التي تتعلق بها:

١. الكمالات الحيوانية، مثل:

أ. كمال الشهوة و هو بتكيّف العضو الذائق بكيفية الحلاوة، و مثل ذلك في اللمس و الشمّ.

---

[1] الرازي، **كتاب السيرة الفلسفية**، من مجموعة الرسائل الفلسفية ، ص ١٠٢

[2] ابن سينا، **الإشارت و التنبيهات**، ج٤ ص ١١

[3] المصدر السابق، ج ٤ ص ١٤

[4] نفسه، ج٤ ص ١٥

ب. كمال القوة الغضبية، و هو أن تتكيف النفس، بكيفية غلبة، أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه.

ج. وكمال الوهم، التكيّف بهيئة ما يرجوه، أو ما يذكره.[1]

" وكل هذه كمالات حيوانيّة، مختلفة، و إدراكات لها متفاوتة، تتبعها لذات بحسبها"[2].

٢. كمال الجوهر العاقل، و هو : " أن تتمثل فيه جليّة الحقّ الأوّل، قدر ما يمكنه، أن ينال منه، ببهائه الذي يخصّه، ثم يتمثّل فيه الوجود كلّه، على ما هو عليه، مجرّداً عن الشوب، مبتدأً فيه بعد الحقّ الأوّل، بالجواهر العقليّة العالية"[3]، و ذلك " على وجه لا يكون بين ذات العاقل و بيّن ما تمثّل فيه تمايز، بل يصير عقلاً مستفاداً[4] على الإطلاق".[5]

المفاضلة بين اللذات:

يبيّن ابن سينا أن اللذة العقليّة تفضل اللذة الحيوانية من حيث الكميّة و الكيفيّة.

أما من حيث الكيفية: " فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها، كما هي، و الحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره، فإذن الإدراك العقليّ خالص إلى الكنه[6] عن الشوب[7] ، والحسيّ شوبٌ كله"[8]، فاللذة العقلية أصفى لوصولها إلى حقيقة المُدرك، بينما لا تخلو اللذة الحسيّة عن خلط وتشويش.

---

[1] ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج٤ ص٢١

[2] نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارت و التنبيهات**،ج٤ ص ٢٢

[3] ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج٤ ص ٢٢

[4] العقول عند ابن سينا أربعة:١- العقل الهيولاني، وهو استعداد مطلق لا يخرج منه شيء إلى الفعل كقوة الطفل الصغير على الكتابة،٢- العقل بالملكة و هي قدرة على إدراك التصديق بالبدهيات، مثل أن الكلّ أكبر من الجزء،٣- و العقل المستفاد وهو الذي تكون فيه الصور المعقولة حاضرة، تطالعها، و تعقلها بالفعل، و تعقل أنّها تعقلها، و سميّ عقلاً مستفاداً؛ لأنّ الصور حينئذٍ مستفادة من الخارج.٤- العقل القدسي حيث إذا اشتدّ الاستعداد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى شيء كبير و إلى تخريج و تعليم. انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١ ص ٥٧

[5] نصر الدين الطوسي، **شرح الإشارت**، ج٤ ص ٢٢

[6] الكُنْهُ بالضم : جَوْهَرُ الشَّيء وغايَتُه وقَدْرُه ووَقْتُه ووجْهُه، انظر الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص ١٦١٦

[7] الشوب، الخلط، و الشوائب الأقذار و الأدناس، المصدر السابق، ص ١٣٢

[8] نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارت** ، ج٤ ص ٢٣

أمّا من حيث الكميّة: " فلأنّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى؛ و ذلك لأن أجناس الموجودات و أنواعها غير متناهية، و كذلك المناسبات الواقعة بينها، و المدركات بالحواسّ محصورة في أجناس قليلة و إن تكاثرت، فإنما تتكثّر بالأضعف و الأشدّ، كالحلاوتين المختلفتين، فإذا كانت الكمالات العقليّة أكثر، و إدراكاها أتمّ كانت اللذة التابعة لها أشدّ، لأنّ نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الكمال إلى الكمال، و الإدراك إلى الإدراك"[1]، فموضوعات اللذة العقليّة غير متناهية، و صنوفها لا حدّ لها، بينما اللذة الحسيّة محددة الأنواع، و إن تعددت أشكالها.

ثالثاً: ابن مسكويه

يعرف ابن مسكويه اللذة بأنها: "راحة من ألم"[2]، و يرى أن كل اللذات إنما تحصل للملتذّ بعد آلام تلحقه، و الناس يرون ذلك بالأذى الذي يلحق بهم بالجوع و العري، وضروب النقص، و حاجتهم إلى دفعها عنهم، فإذا زال أثر هذا الأذى عنهم، وعادوا إلى حال السلامة وجدوا لتلك الراحة لّذة، و لا يشعرون بلذة الأكل مثلاً إلا بعد ألم الجوع[3].

<u>أقسام اللذة:</u>

يقسم ابن مسكويه اللذة إلى نوعين: لذة انفعالية، و لذة فاعلة، و تفصيلهما كما يلي:

أ. اللذة الانفعاليّة، و هي التي يشارك فيها الإنسان الحيوانات، غير العاقلة، و هي مقترنة بالشهوات و محبة الانتقام، و هي انفعالات قوتي النفس البهيميتين، الغضبية و الشهوية، و هي لذة ناقصة وعرضية.

ب. اللذّة الفاعلة، و هي التي يختص بها الإنسان، و هي غير ماديّة، و هي لذة تامة و ذاتية.

و يبين أنه يقصد بالذاتية و العرضية: "أن الذاتية مقترنة بالشهوة، تزول سريعا و تنقضي وشيكاً، بل تنقلب لذاتها، فتصير غير لذات، بل تصير آلاماً كثيرة، أو مكروهة بشعة مستقبحة، و هذه أضداد اللذات ومقابلاتها"[4].

---

[1] نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات**، ج٤ ص ٢٣

[2] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ٥٤

[3] المصدر السابق، ص ٥٣-٥٤

[4] نفسه، ص ١١١

و أنه يعني بالذاتية: "أنها لا تصير في وقت آخر غير لذة، و لا تنتقل عن حالتها، بل هي ثابتة أبداً"[1].

إلا أنه يرى أن ميل الإنسان إلى اللذة الحسية أقوى، و شوقه إليها مزعج، و ذلك لفرط ما جبل عليه الإنسان في البدء من القوة و الشوق، بينما اللذة العقلية فإن الطبع يكرهها، و هي تحتاج إلى صبر و دربة، حتى تصير عند الإنسان بمكان حسن[2].

فهو يرى أنّ اللذة التي تختص بالإنسان هي اللذة العقليّة، و هي أكثر دواماً و كمالاً، بينما اللذة الماديّة، لا دوام لها، بل قد تنقلب آلاماً.

و لكن الإشكالية التي تبدو من خلال كلام ابن مسكويه أنّ تعريفه الأول لا يشمل القسمين اللذين ذكرهما للذة، فإذا كانت اللذة الحسية هي خلواً عن الألم، و أن الإنسان لا يشعر باللذة إلا عند الانتقال من الألم إلى السلامة، فهذا يدل على أنها عرض، و بالتالي بقي القسم الثاني من أقسام اللذة التي قسمها خارجاً عن تعريفه، لا بل لم يقدم لها تعريفاً، بل قارنها باللذة الحسيّة مظهراً هذا الإشكال.

مقارنة و تحليل

إذا نظرنا إلى تناول هؤلاء المفكرين أعلام الفلسفة الإسلامية للذة، وجدنا أن كل واحد منهم قد اهتمّ بجزء منها، مما يشكل إذا جمعناها معاً مفهوماً واحداً شاملاً، يمكن أن يتسع للعناصر التي ذكروها، وبيان ذلك كما يلي:

- على حين أن الرازي و ابن مسكويه ذكرا أنّ اللذة هي خلو عن الألم، أو خلاص من الحالة غير الطبيعة، فإن هذا المفهوم غير شامل لعدة حالات من اللذة، و في ذلك يقول الإمام البيضاوي بعد عرضه لمذهب الرازي: "و هذا باطل، فإذا وقع الإنسان على وجه مليح فإنّه يلتذّ بالنظر إليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك، حتى يجعل اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليه، و كذلك قد تحصل للإنسان لذة بالوقوف على مسألة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه، وكذلك قد تحصل لذة

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق** ، ص ١١١
[2] المصدر السابق، ص ١١٣

عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطور سابق"[1]، إضافة إلى ما ذكرناه سابقاً في ردّ ابن متويه على من قال بهذا التعريف، إلا أن الإمام الغزالي رأى أن هذا التعريف يصدق على اللذة التي قال عنها أن الإنسان يشارك فيها الحيوان، و هي بهذا المعنى يمكن أن يقال إنها يمكن أن تقع تحت التعريف الآخر بأن اللذة هي نوع كمال، إذا اعتبرنا أن الألم هو نقصٌ بمعنى، و الخلو عن النقص كمال.

- إن مذهب الرازي في اللذة يحتوي عنصراً بالغ الأهمية لم يتطرق له أحد غيره، و هو قاعدة لقياس اللذات المادّية من حيث الشدة، و هو في مدى سرعة الرجوع إلى الحالة الطبيعية، و هذا جدير بالاهتمام.
- أما تعريف ابن سينا، فقد أضاف قيداً في تعريفه للذة بأنه رأى أنها إدراك و نيل، و يوضح الطوسي أهمية هذا التعبير بقوله " و إنما لم يقتصر على الإدراك لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه، و نيله لا يكون إلا بحصول ذاته، و اللذة لا تتمّ بحصول ما يساوي اللذيذ، بل إنما تتم بحصول ذاته، وإنّما لم يقتصر على النيل؛ لأنه لا يدل على الإدراك إلاّ بالمجاز...و اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل حصول اللذيذ للملتذّ، و وصوله إليه"[2].
- إن تعريف ابن سينا يبيّن أن اللذة تخضع لمفهوم النسبية، فهو يرى أنها إدراك ونيل ما هو عند المدرك كمال وخيرٌ من حيث هو كذلك، و هذه القضيّة لم يشر إليها أحدٌ غيره ممن ذكرنا ههنا.
- أما ابن مسكويه فإنه و إن ذكر تعريفاً يقارب تعريف الرازي، و قد ذكرت ما فيه من إشكال، فإنه أضاف مفهوماً جديداً متميّزا في تناوله للذة وهو الذاتي و العرضي، و تحوّل الثانية دون الأولى.
- إنّ الفلاسفة المسلمين قد اتفقوا في تعرضهم لمفهومهم للذة على عدة أمور:
  - فضيلة اللذات المعنوية على اللذات الحسية، من حيث اختصاص الإنسان عن غيره من الحيوانات بها، و دوامها، و كثرتها.
  - فضيلة لذات الآخرة على لذات الدنيا، من حيث الدوام، و الكمال.

---

[1] **من كتاب رسائل فلسفية**، ص ١٤٢- ١٤٣

[2] نصر الدين الطوسي، **شرح الإشارات**، ج٤ ص ١١-١٢

المبحث الخامس: مفهوم اللذة في الفلسفة الغربية

إن اللذة و إن كانت مفهوماً أساسياً في مذهب المنفعة، و فكرة دافع أصحابها عنها و مناصروها، إلا أننا لا نكاد نجد تعريفاً محدداً لها في الفلسفة الغربية عند أصحاب مذهب المنفعة، و في ذلك يقول أحد الباحثين في مذهب المنفعة: "لقد فشل كلٌّ من (بنتام) (Jeremy Bentham) و (ملّ) (John Stuart Mill) في التعرّف على المعنى المزدوج لكلمة (اللذة) و من ثم كانت اللذة عندهم حسية ونفسية في الوقت نفسه، و كذلك كان الألم عامّاً بحيث يشمل الكدر النفسي و الآلام الجسمية معاً" [1]

و يرى سيدجويك أحد منظري مذهب المنفعة أن في كلمة (لذّة) غموضاً عند أصحاب هذا المذهب، أدى إلى إضطراب التفكير في هذه المسألة[2].

فلو رجعنا إلى كتاب (بنتام) (Jeremy Bentham) و هو أحد الأعلام البارزين في مذهب المنفعة لوجدنا أنه لم يتعرض لمفهوم اللذة بالتعريف المباشر، و هو يرى أنها نوع من الإحساسات التي تمرّ على الإنسان و لا يلتفت إليها، لكثرة إلفه لها، و يرى أن هذه اللذات تنقسم إلى نوعين رئيسين:

اللذات البسيطة: و هي التي يقول عنها أنها تكون كذلك " إذا لم يكن لها جزء قائم بذاته"[3]

و يحصرها فيما يلي[4]:

أولها: لذة الحواس، و هي التي تأتي من المشاهدات الواقعة تحت حواسنا مباشرة، بشرط أن لا تقترن بلذة أخرى، كلذة الذوق و لذة الشم، و لذة النظر، و لذة اللمس، ثم يلحق بهذا لذة الصحة التي يرتاح لها الفكر و تهش لها النفس...و يضاف إلى ذلك كله لذة الجديد هو التي تحصل عند المرء لمشاهدته شيئاً جديداً ...

[1] وليم ليلي، **المدخل إلى علم الأخلاق**، ص ٦٢

[2] توفيق الطويل، و عبد الحميد حمدي، **مقدمة كتاب المجمل في تاريخ الأخلاق**، ص ٣٠

[3] بنتام، **أصول الشرائع**، ص ٣٣

[4] المصدر السابق، ص ٣٣-٣٤

ثانياً: لذة الغنى، و هي التي تأتي للإنسان من كونه يملك شيئاً يتيسر له بواسطته الحصول على اللذة أو الراحة و أعظم مراتبها عند اكتساب المال.

ثالثاً: لذة المهارة، و محلها عند تذليل الصعاب أو النجاح في استعمال ما فيه الارتياح أو ما فيه منفعة، مثال ذلك من ينفخ في الناي فإنه يلذّ بذلك لذة غير التي يجدها عند سماع غيره النغمات الصادرة عن عزف غيره.

رابعاً: لذة المحبة، و هي التي تنشأ من شعور المرء باستحواذ عاطفة واحد من الناس عليه، مما يحدث بينهما نوعاً من المشاركة الوجدانية والماديّة.

خامساً: لذة حسن السيرة، و محلها عند علم المرء بما له في قلوب الناس من المنزلة الرفيعة و الميل إليه، خصوصاً مع من يعاشرهم و يكون بينه و بينهم رابطة في المنافع و يتيقن أنهم لا يتأخرون عن خدمته عند الحاجة.

سادساً: لذة السلطان، و هي التي تقوم بنفس من شعر بقوته على استخدامه لغيره، خوفاً منه أو طمعاً فيه.

سابعاً: لذة التقوى، و هي شعور العابد بأن الله راضٍ عنه و أمله في نوال عطاياه عاجلاً أو آجلاً.

ثامناً: لذة التعاطف، و هو التي تحصل للنفس من سعادة من تميل إليه و تسمى لذة الميل، و هي تارة تكون مقصورة على أفراد معدودين، و تارة تشمل جميع النوع الإنساني.

تاسعاً: لذة الشماتة، و هي التي تحصل عند الإنسان إذا لاحظ ما يقاسيه عدوه من المشقة و الألم سواء كان إنساناً أو حيواناً، و تسمى أيضاً لذة التشفي، و لذة النفور، و هي خاصة أو عامة كسابقتها.

عاشراً: لذة الذكاء، و هي التي تحدث من استعمال الملكات الفكرية في حصول أفكار جديدة و الوصول إلى مراتب أرفع، في علوم الآداب أو الطبيعيات ...

حادي عشر: لذة الذاكرة، و هي التي يجدها الإنسان في حكاية الحوادث الماضية كما وقعت.

ثاني عشر: لذة التخيل، و هي التي تحصل في النفس من تذكر حادثة ماضية و أصحابها بحوادث مقبولة، يختارها المتذكر.

ثالث عشر: لذة الأمل و هي تصور لذة مستقبلة و توقع حصولها.

رابع عشر: لذة التأليف الفكري، و هي التي تحصل عندما يجد الإنسان شيئاً لا لذة فيه فيقرنه بآخر فيه اللذة، كمن يلعب بغير رهان تراه يلتذ باللعب لتصوره اللعب بالرهان.

خامس عشر: لذة التخفيف أو التفريج، و هي تأتي من تخفيف الكربة أو زوالها بالمرة و هي متنوعة بتنوع الكرب و الألم.

أمّا اللذات المركبة : و هي التي يمكن أن تتجزأ إلى جملة لذائذ، يمتاز بعضها عن بعض، و هي تحدث بسبب واحد، فإذا كان هذا السبب محدِثاً لجملة من اللذائذ البسيطة قلنا إنّها لذة واحدة مركبة[1]. مثلاً لذة مشاهدة الرياض لذةٌ واحدة تتركب من لذائذ الحواس، و التخيل، و الميل، فالعين تلَذُّ بمشاهدة الأزهار، و تنوع الألوان... و ترتاح الأذن لسماع تغريد الطيور... و يتعطر الشم بما يوصله إليه النسيم من رائحة الأزهار... و يعطف الفكر على شكر خالق تلك الموجودات فيزداد السرور و يقوى الأمل و الرجاء.[2]

إنّ ما ذكره (بنتام) (Jeremy Bentham) في مفهوم اللذة عنده يبيّن أسبابها و آثارها، و لكنّه يتجاوز تعريفها، كما أنّه لم يبيّن لنا ما هو سبب حصره لهذه اللذات فيما ذكره منها.

و ثمّة علم آخر من أعلام النفعية هو (توماس هوبز) (Hobbes) الذي يقدّم مفهوماً خاصاً للذة على النحو التالي:

فهو يرى أنّ كلّ الظواهر النفسية: من انفعالات، و عواطف عند الإنسان، مشتقة من حواسه أصلاً، و ما هي إلا حركاتٌ، و هو يرى أنّ الحركات الحيّة إذا سارت سيراً مريحاً تسمى سروراً أو لذة، و هي في حقيقتها ليست إلا حركة في الرأس، فردّ فعل الإنسان للمنبهات الخارجية يتضمن إحساساً، و بداية للحركة الإرادية من رغبة أو نفور، و ما يتصل بهذه الحركة هو اللذة أو الألم[3]، فهو يفسر اللذة تفسيراً ماديّا، و يربطها بأسباب ماديّة.

---

[1] بنتام، **أصول الشرائع**، ص ٣٢

[2] المصدر السابق، ص ٣٤

[3] نجاح الموسى، **المنفعة الفردية عند توماس هوبز**، ص ٧٦-٧٧

إنّ هذه الصعوبة في تحديد مفهوم اللذة هي التي دفعت لالاند (André Laland) في موسوعته الفلسفية للقول بأنّ اللذة هي: " أحد النماذج الأساسية للعاطفة، و يُجادل في مسألة الاستعلام عن إمكان تحديدها"

ثم يذكر تعريفاً للذة يرى أنّها الحالة التي يصل إليها الإنسان عند إشباع ميلٍ ما، إلا أنّه ينتقد هذا التعريف بقوله: "إنّ اللفظين اللذة و الميل لا بدّ أن يكون أحدهما أوليّاً، و في سياق المعرفة في علم النفس يفترض باللذة أن تكون معتبرة غير قابلة للتعريف"[1]

و في محاولة البحث عن طبيعة اللذة عند النفعيين يقول (وليم ليلي) (William Lillie) عند حديثه عن مذهب اللذة:

إنّ الإحساس باللذة يكون في حالات عدة، منها ما هو صفة مادّية لبعض الإحساسات كالإحساس بالحلاوة مثلاً، و منها ما يصاحب أي نشاط جسمي أو عقليّ، بشرط أن لا يكون مفروضاً من الخارج، و منها ما يصاحب النجاح في أي فعل، و منها ما يكون عند تحقيق أي رغبة[2]

و يذكر أنه يمكن التمييز بين معنيين للذة:

١. اللذة بمعنى الحالة الممتعة للشعور، مثل السباحة المنعشة، و قراءة كتاب جديد، و الاستمتاع بمناقشة مشكلة فلسفية، و إنجاز عمل فني، و تحدثنا مع أشخاص يتميزون باللطف، و الكدر هو ما يقابل اللذة بهذا المعنى.

٢. اللذة التي تشتق من الإحساسات الجسمية، و هي مثل المداعبة و الملاطفة و الملامسة، و كل ما له أصل جسميّ، و المضاد للذة الجسمية هو الألم.[3]

[1] لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، ص ٩٨٩

[2] وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ٢٩١

[3] وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ١٩٣

حساب اللذات:

يعتبر (بنتام) (Jeremy Bentham) و هو أحد أعلام الفلسفة النفعية مبدعاً من خلال ابتكاره لما أسماه حساب اللذات، حيث يرى أنّ اللذات و الآلام تكون متجانسة حين يمكن الموازانة بينها و مقارنتها مع بعضها البعض موازنة دقيقة من خلال الأسس التالية:

١- الشدّة. ٢- الدوام. ٣- التأكيد. ٤- القرب. ٥- الخصوبة. ٦- الصفاء. ٧- الامتداد أو النطاق.

فالشدة و الدوام خاصيتان ذاتيتان في اللذة و الألم- الذي هو لذة سلبية.

و التأكيد و القرب: يعني أنّ اللذة تفضُل على أخرى إذا كان حصولها مؤكداً أكثر، و أقرب للنوال.

و الخصب و الصفاء: يعني ما قد تؤديه لنا هذه اللذة من لذات أخرى، خالية من الألم.

و أما المدى أو النطاق: يعني تفضيل اللذة التي ينتفع بها أكبر عدد من الناس على ا للذة القاصرة على صاحبها[١].

على أنّ اللاحقين ل(بنتام) (Jeremy Bentham) نقدوا هذه النظرية في حساب اللذات، فــ(ملّ) (John Stuart Mill) رأى أن في ذلك انحطاط بالإنسان عن إنسانيته، و أنّ اللذات يجب أن تقاس كيفاً لا كماً[٢]،و أنّ هناك أنواعاً من اللذة تُطلب أكثر من غيرها، و أنّ المقياس الكيفيّ لا يمكن تحديده، و لكن يمكن الاستدلال بالذي اختاره عدد أكبر من اللذين مارسوا أنواعاً متعددة من اللذات[٣]، و هو يرى أنّ الحياة التي تقتصر على الملذات الجسدية ليست بأفضل من الحياة التي تشمل على متع العقل و الروح، و أنّ اللذة التي يجدها المرء من الحبّ و المعرفة و الأخلاق

---

[١] بنتام، **أصول الشرائع**، ص ٣٩،عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١ ص ٣٦٥-٣٦٦، و عادل العوا، **المذاهب الفلسفية**، ص ٥٣٨-٥٣٩، و توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ١٠٦

[٢] توفيق الطويل، و عبد الحميد حمدي، **مقدمة كتاب المجمل في تاريخ الأخلاق**، ص ٢٦

[٣] توفيق الطويل، **المذاهب الأخلاقية**، عرض و نقد، ص ٥٧١-٥٧٢

الحميدة و الحرية، و معرفة الله و ما شابه ذلك إنما تجعل الحياة أكثر جدارة بالعيش من تلك الحياة التي تنغمس في وحل الملذات الجسدية[1].

ما يمكننا أن نضعه من ملاحظات بعد محاولتنا البحث عن هذا المفهوم في الفلسفة النفعية ما يلي:

١. إن الفلسفة النفعية لم تحفل كثيراً بتعريف أو وضع حدّ منطقي للذة، و ربما يعود ذلك إلى أنها ترى أن هذا المفهوم يبلغ من الوضوح البدهي ما لا يحتاج إلى مزيد توضيح.

٢. يجنح فهم اللذة في الفلسفة النفعية إلى التفسير الماديّ، و لكن ذلك لا يعني إنكار بعض اللذات النفسية، والروحية، كما رأينا ذلك في تعداد (بنتام) (Jeremy Bentham) لأنواع اللذات.

٣. يدور مفهوم اللذة في الفلسفة الغربية بشكل عام حول مفهومي الإشباع، و الرضا، مع تباين في تفسير كل منهما.

---

[1] توماس ورل، التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية، ص ٨٨

المبحث السادس: مقارنة و مناقشة و تحليل

بدراسة ما قدمته الدراسات الفكرية الإسلامية الفلسفية والكلامية، وما قدمته الفلسفة الغربية الحديثة في مفهوم اللذة نلاحظ ما يلي:

١. بالرغم من مكانة اللذة في الفلسفة الغربية النفعية إلا أننا نجد أنّهم لم يتناولوا تعريفها بالرسم و لا بالحدّ، وذلك يعود إلى أنها تقوم على المنهج التجريبي، و هو منهج يعتمد على المشاهدة و الاختبار و الظواهر، و لا يُعنى بالجواهر و الحقائق العقلية، و التعريف بالحدّ هو تجريد للمفاهيم و هو ما لا تهدفه الفلسفة التجريبية، والنفعية فرعٌ منها.

٢. إنّ تعريف المتكلمين المسلمين للذة إنما هو امتداد للدراسات الفلسفية السابقة لهم، فلم يكن لهم تحديدٌ كبير في أصل مفهومها، إلا ما وجدناه عند الإيجي عندما قال أنّه لا يمكن الجزم بأنّ اللذة هي نفس هذا الإدراك، وعند ابن تيميّة عندما جزم بأنّ اللذة هي غير هذا الإدراك، و هذا منشؤه كما يبدو من أنّ الدراسات الكلامية انطلقت من منهج علميّ يقوم على اعتماد مفهوم البناء التراكمي في العلم، و هذا منهج علميّ صحيح، فإذا تناولوا مفهوماً ما سبق للفلاسفة أن تناولوه، فإنهم ينطلقون من هذه النقطة إما متفقين، أو مناقشين بالمعارضة أو بالتطوير، و يبدو أنهم رأوا أن الدراسات الفلسفية قد أولت هذا الموضوع حقاً كافياً ولا موجب لمعارضته بشكل عامّ.

٣. إن دراسة الفلسفة الإسلامية – و علم الكلام تبعٌ لها في هذه المسألة- لمفهوم اللذة جاء دراسة لها من الداخل، حقيقتها وتفسيرها، و من الخارج قياساً و مفاضلة ، بينما الدراسة الفلسفية الغربية لها جاءت دراسة لها من الخارج بالقياس و المفاضلة، و تحري الأسباب الماديّة لها.

٤. إن مفهوم اللذة في الفكر الفلسفي الإسلامي جاء في الجملة، معتمداً على حقيقتين أساسيتين:

١. أن اللذة أمرٌ وجودي – باستثناء ما رأيناه عند ابن مسكويه و أبو زكريا الرازي- يتعلق بقوى الإنسان المختلفة العقلية و الجسدية و النفسية، و هو ما يعبرون عنهم بالقوى العقلية

والغضبية و الحيوانية، و أن لكل واحدةٍ من هذه الجوانب لذة تختص بها، فهي تتميز من هذه الجهة.

٢. أنهم فاضلوا بين هذه اللذات كماً و نوعاً، فرأوا أن اللذة العقلية هي أسمى أنواع اللذات نوعاً، لاتصالها بأشرف ما يميز الإنسان، و رأوا أن لذات الآخرة تفضل لذات الدنيا لأنها أدوم وأبقى.

أما في الفلسفة الغربية فإن مفهوم اللذة فلم يضبط أصل هذه الظاهرة الإنسانية فلم يقسموا اللذات وفق هذه المجموعات التي ذهبت إليها الفلسفة الإسلامية بل ذكروها حصراً على وجه الاستقراء، كما رأينا عند (بنتام) (Jeremy Bentham)، يجمع بينها أنها إشباع حاجات من حاجات الإنسان المادّية، أو النفسية المرتبطة بالمادة، و هم ابتدأوا من أنّ اللذات تقاس كماً نظراً لعدم تغايرها نوعاً، إلا أنهم عادوا و رأوا أن هذا القياس لا يصدق دائماً و أن حسابها بهذه الطريقة فيه نوعٌ من الإساءة لإنسانية الإنسان، إلا أنهم و مع ذلك لم يضعوا بديلاً للتفاضل بين اللذات.

٤. بمقارنة ما ذكره (بنتام) (Jeremy Bentham) من طريقة لقياس اللذات، فإننا نجد أصول هذه الطريقة منثورة في كلام الفلاسفة والمتكلمين، فما ذكره مثلاً من قياس شدّة اللذة وجدناه يشبهه ما عند أبي بكر الرازي، و ما يقوله عن الدوام و التأكيد نجده مثيلاً عند الفلاسفة المسلمين وعند المتكلمين عندما ذكروا إنّ لذات الآخرة آكد و أدوم و ما يقوله عن الصفاء نجده عند الغزالي و عندما قال أن لذات الآخرة أصفى، و عند ابن سينا عندما قال إنّ اللذات العقلية خالية عمّا يشوبها، و ما ذكره من جاء بعده ممن أضافوا الكيف قد لاحظه المفكرون المسلمون من قبل عندما قالوا إن اللذات العقلية أليق بالإنسان، وميّزوا كيفاً بين لذات يمتاز بها الإنسان، و لذات يشارك فيه الحيوانات.

خلاصة الباب الأول

إن تناول المفاهيم الأساسية للمنفعة يضعنا أمام النتائج التالية:

١. إن مفاهيم المنفعة و الخير و اللذة و السعادة بينها علاقة و ثيقة واضحة في الفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي و الفكر الغربي الحديث، هذه العلاقة قد تصل أحياناً إلى علاقة الإتحاد في المعنى كما هو مثلاً في الفكر الفلسفي الإسلامي الذي وحّد بين الخير و السعادة، أو في الفكر الغربي النفعي الذي وحّد بين السعادة و المنفعة، أو علاقة الجزء بالكل كما هي علاقة المنفعة باللذة عند المعتزلة، أو علاقة اللذة بالسعادة عن الفلاسفة النفعيين الغربيين، و هذا يدل على أن هذه المفاهيم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في جميع أنواع الفكر الإنساني، بل إن الوحي الإلهي المعصوم قد أشار إلى هذه العلاقة بشكل أو بآخر.

٢. إن الفكر الإسلامي في تناوله لهذه المفاهيم دائما قد ميّز بين بعدين لها: البعد المعنوي و البعد الماديّ، و فضّل البعد المعنوي، و رآه أشرف و أسمى و أليق بإنسانية الإنسان، بينما ركّزت الفلسفة الغربية النفعية على البعد المادي، و أنكرت البعد المعنوي اللهم إلا ما اتصل منه بالماديّة.

٣. إنّ الفكر الإسلامي بجملته قد بلغ حداً منهجياً واضحاً في التمييز بين المصطلحات الفكرية من خلال التمييز بين هذه المصطلحات، و هو أحرص في البحث عن حقيقة الأشياء، بينما يتميّز الفكر الغربي بأمرين هما: تطور المفاهيم، والتركيز على البعد العملي لها.

٤. إن الفكر الإسلامي له مرجعيّة في فهم المصطلحات و تفسيرها من خلال نصوص القرآن و السنة، و هذا أعطاه زخماً منهجياً كبيراً، بينما افتقد هذه الميّزة الفكر الغربي الحديث الذي يعتمد على التجريب و الحسّ ففقد الكثير من نتائج هذه الميّزة.

٥. إن هذه المفاهيم مهما بلغت من العلاقة أو التماهي إلا أن التمييز الأوضح بينها إنما يكون بدراسة السياقات التي وردت فيها هذه المصطلحات، لنجد أن بعضها ورد مثلاً في معرض البحث القيمي أو البحث عن الفضيلة، و البعض الآخر ورد في سياق البحث عن الإلزام الأخلاقي، و البعض الآخر جاء في ثنايا البحث

عن الجزاء الأخلاقي، و مع ذلك نجد أنها تتداخل بشكل واضح، فنحتاج إلى البحث في المدى الذي تقصد به هذه المنفعة ، مدى اجتماعياً أو زمنياً، و هذا يقودنا إلى الباب الثاني من هذه الرسالة التي تعالج هذه القضية.

الباب الثاني:

المنفعة في القضايا الأخلاقية

تمهيد:

عند دراسة الفكر الأخلاقي في المدارس موضوع هذه الدراسة، نجد أن موضوع المنفعة قد احتلّ جزءاً كبيراً في الدراسات الأخلاقية، ببيان حقيقة موقعها في المسائل الأخلاقية المختلفة، بل نجد أن الفكر النفعي الغربيّ قد أخذ اسمه باعتباره أهمية كبيرة للمنفعة في الدراسة الأخلاقية.

و في هذا الباب أتعرض لأهم مسائل علم الأخلاق و علاقتها بالمنفعة مقارنة بين الفكر الفلسفيّ والكلامي الإسلامي، و الفكر الغربي الحديث، في ثلاثة فصول:

١. الإلزام الأخلاقي و علاقته بالمنفعة.

٢. الفضيلة و علاقتها بالمنفعة.

٣. المنفعة في الحياة الآخرة.

الفصل الأول

الإلزام الأخلاقي و علاقته بالمنفعة.

تمهيد[1]:

يستند أي مذهب أخلاقي في جوهره على فكرة الإلزام، فهي القاعدة الأساسية ، و العنصر الجوهري الذي تبنى حوله كلّ فكرة أو نظام أخلاقي، و فقدانه يؤدي إلى غياب الحكمة العملية، و فناء ماهيتها[2].

و في هذا الفصل أعرض إن شاء الله لفكرة الإلزام الأخلاقي في المدارس الثلاثة موضوع هذه الرسالة.

إن وظيفة الإلزام في الفكر الأخلاقي تتجلى في أمرين:

١. تعريف عام للصواب و الخطأ بمعناه الأخلاقيّ.
٢. إعداد طائفة من التعليمات توضح كيفية تطبيق هذا التعريف على حالات محددة[3].

فنظريات الإلزام إذن تبحث في تحديد السبب الذي يجعل أفعالاً أخلاقية بعينها صائبة أو خاطئة

و بالجملة فإن نظريات الإلزام يمكن تصنيفها بأكثر من طريقة، و لكن الطريقة الأكثر شيوعاً في تصنيفها هي أن يقال إنها على أربعة أنواع:

---

[1] على الرغم من أنّ المفهوم الشائع للإلزام الأخلاقيّ متصوّر في الأخلاق المصدرية التي تعيد الحكم الأخلاقي إلى الوحي أو المجتمع أو الضمير، و ليس في الأخلاق الوصفية أو الغائية – ومنها المدرسة الفلسفية الإسلامية أو الغربية الحديثة- فإن المقصود بالإلزام هنا ليس بمعنى مصدر الواجب الأخلاقي، و إنما يقصد به معيار الحكم على الأفعال بالخير أو الشرّ، و هذا تتفق المدارس الأخلاقية جميعاً على أن من دورها تقديمه، و لذلك رأينا هذا الموضوع مطروحاً لدى جميع المدارس الأخلاقية، بمعنى المعيار، لا بمعنى مصدر الإلزام.
انظر في ذلك: توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٤٧ و ما بعدها، بل إن بنتام وضع علماً سماه علم الواجبات الأخلاقية، أو صناعة القيام بما يليق فعله، و قد وضع في هذا الكتاب نظرية خاصة في الإلزام الأخلاقي. انظر توفيق الطويل، **المذاهب الأخلاقية، عرض و نقد**، ج٢ ص ٥٣٧

[2] محمّد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص ٢١

[3] توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٥٣-٥٤

١. التجريبية: و قد اتخذت في الأخلاق مذهبين: مذهب اللذة الذي يجعل من اللذة خيراً و من الألم شرّاً، ومذهب المنفعة، التي جعلت المنفعة مبدأً لتحديد ما هو خير.

٢. العقلية: و تستند إلى العقل في تقرير الخير و قواعد السلوك.

٣. العاطفية : التي تمجد العاطفة سواء على الصورة الحيوية أو على صورة التعاطف أو الرحمة و المحبة.

٤. الإرادية و هي التي تمجد الإرادة.[1]

و إذا أردنا أن نصنفها بشكل أكثر شمولاً نقول: إنّ نظريات الإلزام الأخلاقية قد تقسم إلى قسمين:

١. النظريات الغائية.

٢. النظريات غير الغائية.

و تتفق النظريات الغائية في الإلزام على خاصية مشتركة: كلها يحدد صواب الفعل و خطأه بالإشارة حصراً إلى غاياتها، أو عواقبها، بمعنى أنهم يرون أن الفعل يكون صائباً إذا أفضى إلى رجحان العواقب الخيرية على كفة العواقب الشريرة، والعكس بالعكس[2]، فالحكم الأخلاقيّ على فعل ما، إنّما يتحدد بالنظر إلى نتائجه.

و إذا علمنا أن الأخلاقيين جميعاً يتفقون على أن الغرض الذي يقصدون سواء صرحوا بذلك، أو فُهم من ثنايا كلامهم، هو محاولتهم لإيجاد و بيان السبيل الذي يوصل الإنسان للسعادة، بعيداً عن الخوف و القلق، و هم يتفقون أيضاً على أن الإنسانية كلها إنما تطلب من وجودها و من نشاطها المادي و المعنوي شيئاً واحداً هو السعادة، فالسعادة هي نقطة الإنطلاق[3]، فيكون الفارق بين هذه النظريات هو موضع السعادة فيها، هل هو غاية أم نتيجة، أم هو لب السلوك الأخلاقي، أم هو جزاء أخلاقي.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق النظرية**، ط١، ١٩٧٥، وكالة المطبوعات، الكويت، ص ٢٣٩.

[2] توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٧٠

[3] أبو بكر ذكري، و عبد العزيز أحمد، **مباحث و نظريات في علم الأخلاق**، ط٤، ١٩٦٥، دار الفكر العربي، مصر، ٤٤

فنظريات المنفعة جعلت السعادة هي لبّ هذه النظرية و أدخلتها في جميع مفاهيمها بشكل واضح و جليّ، و أدخلتها في مفهومها للمقياس الذي تحكم من خلاله على صواب الأفعال أو خطئها، أو بعبارة أخرى أخلاقيتها من عدم أخلاقيتها.

المبحث الأول: الإلزام الأخلاقي و علاقته بالمنفعة عند المتكلمين

تمهيد

إذا كانت الفلسفة الأخلاقية النظرية تبحث بوجه عام عن وضع معيار للخطأ و الصواب، أو بتعبير آخر للخير والشر، و كيفية انطباق ذلك المعيار على أفعال الإنسان، فإنّ علم الكلام الإسلامي قد بيّن وجهة نظر المتكلمين في هذه المسألة ، و قد احتلت حيزاً كبيراً من دراساتهم، عند بيانهم لموقفهم من قضية التحسين و التقبيح العقليين.[1]

على أنه ينبغي ملاحظة أن المعتزلة قد استخدموا مصطلح التحسين و التقبيح في التعبير عن مذهبهم الأخلاقي إذ رأوا أنه أصدق أو أدق في التعبير عن مذهبهم[2]، و قد تابعهم الأشاعرة في استخدام هذا المصطلح للدلالة على نفس المفهوم[3].

و من ناحية أخرى فإنّ المتكلمين قد تميّزوا عن غيرهم في بحث هذا الموضوع في الأساس الذي قامت عليه نظرياتهم، فقد جعلوه متصلاً بالعناية الإلهية من خلال علاقتها بالعالم و بالمكلفين، ففريق نظر إلى عظمة الله سبحانه و إرادته المطلقة، و عدم جواز أن يوصف بأنه قد وجب عليه شيء، و فريق آخر نظر إلى جانب العدل و الكمال المطلق له سبحانه، و رأوا أن من باب الإيمان بذلك أن يتركوا للعقل مجالاً للبحث في هذا الموضوع[4]، فنرى أن المعتزلة مثلاً درسوا هذا الموضوع تحت باب العدل[5]، كما درسه الأشاعرة تحت باب أفعال الله تعالى[6].

و إذا كانت هذه المسألة قد احتلت حيّزاً كبيراً من البحث لدى المتكلمين، بين أخذ و ردّ ، و نفس طويل في العرض، فإنّ ما يعني هذه الدراسة منها هو الإجابة عن المسائل الثلاث التالية:

---

[1] انظر: أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، ص ١٢٨، و عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف عند القاضي عبد الجبار**، ص ٤٣٤، و عبد الحي محمد قابيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، ص ٢٤

[2] محمد الجليند، **الخير و الشر في الفكر الإسلامي**، ص ٢٩، أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، ص ١٢٨

[3] انظر مثلاً: الغزالي، **الاقتصاد**، ص ١٦٣، الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٣٧، و غيرها من كتب علم الكلام عند الأشاعرة.

[4] عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص ٤٣٥

[5] انظر مثلاً القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين**، ص ٣٤٦

[6] انظر مثلاً: الغزالي، **الاقتصاد**، ص ١٦٣، و الإيجي، **المواقف**، ص ٣٢٣.

١. هل للمنفعة دور في التحسين و التقبيح عند الفرق الإسلامية؟

٢. ما هي علاقة التكليف بقضية التحسين و التقبيح؟

٣. ما هي المنفعة المقصودة بالتكليف عند القائلين بها؟

و سأعرض لذلك من خلال ثلاثة مطالب أحاول فيها الإجابة عن هذه الأسئلة.

المطلب الأول: دور المنفعة في نظرية التحسين و التقبيح.

أعرض في هذا المطلب لدور المنفعة في نظرية التحسين و التقبيح عند أكبر فرق المتكلمين: الأشاعرة و الماتريديّة والمعتزلة.

الفرع الأول: المنفعة في التحسين و التقبيح عند المعتزلة.

إذا نظرنا إلى الخطوط العامة في نظرية التحسين و التقبيح عند المعتزلة وجدنا: أنّهم يقولون بأن الحُكم بالتحسين والتقبيح يعود إلى العقل، فالعقل له قدرة على إدراك ذلك إما بداهة أو ضرورة، و إما بالنظر، و إما بالشرع إن عجز العقل[1].

إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك هل هذا الحكم العقلي عائد لنفس الفعل، أو لصفات ووجوه و اعتبارات هو عليها، بالقول الأول قال البغداديون منهم، و بالثاني قال البصريون و منهم القاضي عبد الجبار.[2]

والإشكالية المنهجية في بحث المعتزلة لهذا الموضوع هو أنهم سعوا إلى وضع مفهوم عام للتحسين و التقبيح يشمل أفعال الخالق سبحانه و أفعال المخلوقين، لذلك نراهم يبحثون هذين الموضوعين بشكل متصلّ، مما أدى بهم إلى الكثير من تشعيب الموضوع و توسيعه، وإلى الاعتراض عليهم عندما أوجبوا الوعد والوعيد على الله تعالى.

على أن البحث الأخلاقي يقتصر على الجانب الإنساني من النظرية؛ لأنّ الأخلاق في مفهوم المتكلمين جميعاً إنما توصف بها أفعال المكلفين، و لذلك يقتصر البحث على هذا الجانب من هذه المسألة.

يقسم المعتزلة الواجبات في أفعال المكلفين باعتبار مصدرها إلى نوعين:

١. واجبات عقلية تجب لذاتها.

٢. واجبات شرعية تجب لكونها مصلحة للمكلفين.[1]

---

[1] انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٣٠٥ و ما بعدها، و ص ٥٦٤-٥٦٦، و له، **المغني**، ج ١٤ ص ١٥٣ و الرازي، **الإشارة إلى علم الكلام**، ص ٢٠٧، و محمود قاسم، **مقدمة مناهج الأدلة** ص ٩٠-٩٢، و عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، ص ٢٤، و عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص٤٣٦

[2] عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص ٤٣٧-٤٣٨

أما الواجبات الشرعية فيقول عنها القاضي عبد الجبار: "... و هو أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا و يجوز أن يقع على وجه فيحسن، و على خلاف ذلك الوجه فيقبح، و أما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح أو الحسن بمجرده فلا، إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم، وإن أتوا بخلافه فيجب أن يكون قولهم مردوداً عليهم غير مقبول منهم، لأنّ ما تأتي به الرسل -و الحال ما قلناه- لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل، فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة و قبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنا لما لم يمكنّا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة و ذلك مفسدة، بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال..."[2]

بناء على هذا التقسيم، و حيث إنّ الواجبات الشرعية موضع بحثها عند المتكلمين هو مبحث التكليف، فنرجئ بحثها إلى المطلب الثاني.

و أما الواجبات العقلية التي تجب لذاتها عند المعتزلة، فالسؤال الذي يظهر لنا هو كيف صار الواجب العقلي واجباً، وهل هو وجوب بمضمون أم فكرة وجوب مثالية ؟

أما كيف يحكم العقل بحسن الفعل أو قبحه فالمعتزلة يقولون إنّ ذلك يكون بأحد أمرين:

١. ما يُدْرَكُ حسنه و قبحه بضرورة العقل.
٢. ما يُدْرَكُ بنظر العقل.[3]

- أما ما يدرك العقل حسنه و قبحه بضرورة العقل فهو كما يلي:

القبيح الذي يقبح بضرورة العقل هو: الظلم، والكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر أكبر، و العبث، و إرادة القبيح، و الأمر بالقبيح، و الجهل، و تكليف ما لا يطاق، و كفر النعمة، و الضرر الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر أكبر، و لا

---

[1] أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، ص ١٣٨، و محمد صالح محمد السيد، **الخير والشر عند القاضي عبد الجبار**، ص١٧٥

[2] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٦٤-٥٦٥

[3] الرازي، **الإشارة في أصول الكلام**، ص ٢٠٧

هو مستحق[1]، و يذكرونها أحيانا على سبيل التمثيل، و أحياناً يكون حصراً في ثلاثة هي : الظلم، و الكذب، و كفر النعمة.

- و أما القبيح الذي يقبح و يدرك بنظر العقل فهو: ما كان مفسدة في غيره، أو كان تركاً لواجب عقليّ أو شرعيّ[2]، و كل فعل يفعله الإنسان و فيه معنى من معاني القبح التي عرفت ببداهة العقل[3]، ويمثلون لذلك بالكلام فالكلام قد يقبح لأنّه عبث، و قد يقبح لأنه أمرٌ بقبيح، و لأنه نهي عن حسن، و لأنه كذب، و لأنه إباحة القبيح، أو حظر الحسن[4].

و الفصل بين ما يعلم قبحه باضطرار و ما يعلم بالنظر عائد للاختبار؛ لأنّ كل عاقل مثلاً يعلم قبح الظلم متى علمه ظلماً، و الكذب متى علمه خالياً من نفع أو دفع ضرر[5]، بينما بعض الأمور تحتاج إلى نظر و تفكّر.

- أما الحسن الذي يدرك بضرورة العقل فمنه: شكر المنعم، و الإنصاف، و التفرقة بين المحسن و المسيء والانتفاع الذي لا يؤدي إلى ضرر[6].
- و أما الحسن الذي يدرك بالنظر فيقول القاضي عبد الجبار فيه " ... الأصل في ذلك أنه قد ثبت أنّ كل فعل للفاعل فيه منفعة، و لا ضرر فيه، و انتفت وجوه القبح عنه، وجب القضاء بحسنه، و لذلك يحسن من الواحد منا التصرف بالحركات و السكون و غيرهما، إذا علم فيه نفعاً أو أملاً..."[7]

من خلال هذا التقسيم الذي ذكره المعتزلة يمكن القول إنّ المعتزلة قد ربطوا بين مفهوم الخير و الشر أو الحسن و القبح وبين مفهوم النفع و الضر، إلا أنهم مهدوا لذلك بقولهم بضرورات عقلية يدركها العقل بداهة، قبل النظر إلى مآلات الأفعال و غاياتها، لكن بعد ذلك يحكمون على الفعل بالحسن أو القبح بحسب الغاية التي يؤدي إليها[1].

---

[1] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج٦ القسم الأول ص ١٨ و ٥٨، و ج٥ ص١٧٥، و له، **المختصر في أصول الدين**، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، ص ٢٣٤.

[2] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج ١٤ ص ١٥٤

[3] القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين**، ص ٢٣٤

[4] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج٦، القسم الأول، ص ٦١

[5] المصدر السابق، ج٦ القسم الأول ص ٦٣-٦٤

[6] نفسه، ج٦ القسم الأول، ص ٥٨.

[7] نفسه، ج٥ ص ٢٠

فالمعتزلة رأوا أن الفعل إذا أدى إلى منفعة و كان خالياً من أوجه عقليّة تحكم بقبحه فإن العقل يحكم عندئذٍ بأنه حسنٌ.

مع الإشارة إلى أن هذه المنفعة التي يقصدها المعتزلة هي المنفعة النوعيّـــة، أو العقلية، وليست المنفعة الشخصية الضيّقة؛ لأن القول بالمعنى الأخير يؤدي إلى اضطراب الأحكام العقليّة في وصف الأفعال[2]، فالمعتزلة يقولون بثبات الأحكام الخلقية بمعنى أن الفعل متى وقع على وجه حكم العقل بحسنه أو قبحه فإن هذا الحكم يبقى ثابتاً لذلك الفعل متى بقيت هذه الأوصاف التي لأجلها أطلق عليه هذا الحكم[3].

و قد بيّنت في الباب الأول أنّ المعتزلة يرون أن حقيقة المنفعة هي اللذة، و حقيقة المفسدة هي الألم، و مع ذلك فهم يرون " أنّ القول بأنّ الآلام كلها قبيحة لكونها آلاماً غير مسلّم به؛ إذا إنّ من الآلام ما يكون حسناً، كاحتمال المشاقّ و الآلام في الأسفار طلباً للعلوم و للأرباح في التجارات، و كاحتمال آلام العلاج من الفصد و الحجامة، و إنما تكون الآلام قبيحة حقيقة إذا لم يكن فيها جلب نفع و لا دفع ضرر، و أيضاً القول بأن الملاذّ كلها حسنة لكونها ملاذّ غير مسلّم، و إنما تكون حسنة إذا حصل فيها نفع و كانت خارجة من وجوه القبح"[4]، أي أنهم لا يحكمون على الفعل مجرداً بكونه لذة أو ألمًا، و لكن هذا الحكم يكون باعتبار اللذة أو الألم المتأتيين مباشرة معه، بالإضافة إلى ما ينتج عنه لاحقاً من لذة أو ألم، و لذا قالوا تحتمل المشاق و الآلام إن كانت مفضية إلى نفع أكبر.

الفرع الثاني: المنفعة في نظرية التحسين و التقبيح عند الأشاعرة.

يذكر الأشاعرة أن التحسين و التقبيح يطلقان على عدة معانٍ:

١. أن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، و التعظيم له و استحقاقه الثواب فهو الحسن، و في مقابلته القبيح.

٢. أن ما لم يُمنع منه فاعله فهو حسن، و ما مُنع منه فهو قبيح.

---

[1] انظر في ذلك : نوران الجزيري، **الغائية عند الأشاعرة**، ص ٢٢٦-٢٣٠، و محمد عمارة، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية**، ص ١٢٤-١٢٦، و يحيى هويدي، **دراسات في علم الكلام**، ص ١١٨

[2] جعفر السبحاني، **رسالة في التحسين و التقبيح العقليين**، ص ١٣.

[3] نوارن الجزيري، **الغائية عند الأشاعرة**، ص ٢٢٦

[4] أبو رشيد سعيد النيسابوري، **في التوحيد**، ص ٦٣٢

٣. أن ما يوافق الغرض حسنٌ، و أن ما يخالف الغرض قبيحٌ.

٤. أن ما هو صفة كمال فهو حسن، و ما هو صفة نقص فهو قبيح[١].

و قالوا في الأمرين الأولين إنّه لا وجه لاستقلال العقل في معرفتهما، يقول الجويني[٢]: " العقل لا يدلّ على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، و إنما يتلقى التحسين و التقبيح من موارد الشرع، و موجب السمع، و أصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه و جنسه و صفة لازمة له، و كذلك القول فيما يقبح... فإذا ثبت أن الحسن و القبح عند أهل الحقّ لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس، فالمعنيُّ بالحسن ما ورد الشرع بالثناء عليه، و المراد بالقبيح ما ورد الشرع بذمّ فاعله... و ليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، و إنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله..."[٣]

و معنى عبارة الجويني: أنّ خطاب الشرع هو مصدر التكليف، الذي ينبني عليه وصف الفعل بالحسن أو القبح، ولذلك يقول الشهرستاني: " و إذا ورد الشرع بحسنٍ و قبحٍ لم يقتضِ قوله صفة للفعل، و ليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن و قبح، و لا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة، كما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة، و لا يكتسب عنه صفة، كذلك القولُ الشرعيُّ و الأمر الحكمي لا يكسبه صفة و لا يكتسب عنه صفة، و ليس لمتعلق القول من القول صفة، كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة"[٤]، فالفعل يوصف بأنه حسن بالمعنى الشرعيّ بمعنى أنه كذلك فقط لكون الشارع وصفه بهذا الوصف، فهو وصف لاحقٌ للوصف الشرعيّ، و ليس سابقاً عليه.

و لذلك نبهوا إلى أن الأمر لا ينعكس كنفسه[٥] بمعنى أنه لا يقال إنّ ما كان حسناً وجب أن يأمر به الشارع الحكيم.

---

[١] انظر الرازي، **الإشارة في أصول الكلام**، ص ٢٠٦ ، و انظر أيضاً: الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج ١ ص ٥٤٧-٥٤٨، و التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٢٠٨، الإيجي، المواقف، ص ٣٢٣، و الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٨ ص ٢٠٣

[٢] الإمام الكبير، شيخ الشافعية، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، ثم النيسابوري، ضياء الدين ، الشافعي، صاحب التصانيف، ولد سنة ٣١٩هـ= ١٠٢٨م، و توفي سنة ٤٧٨هـ= ١٠٨٥م، ولد في نيسابور، ثم رحل إلى بغداد، ثم مكة ثم المدينة، ثم رجع إلى نيسابور و بنى له نظام الملك المدرسة النظامية فيها، له مؤلفات كثيرة في الفقه و أصوله، و العقيدة، الذهبي **سير أعلام النبلاء**، ج ١٨ ص ٤٧٠، و الزركلي، **الأعلام**، ج٤ ص ١٦٠

[٣] الجويني، **الإرشاد**، ص ٢٥٨

[٤] الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٣٧١

[٥] الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج ١ ص ٥٦٨

هذا كله بالنسبة للقسمين الأولين الواردين في أنواع الحسن عند الأشاعرة أما القسمان الأخيران، فمقتضى كلامهم أنه يمكن أن يستدل العقل عليهما قبل ورود الشرع، و في ذلك يقول الجرجاني: "فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره و نهيه، و أما كشفه عنهما في القسمين الأولين [وهما الأخيران في التقسيم الذي ذكرته] فهو مؤيدٌ لحكم العقل، بهما، إما بضرورة و إما بنظر"[1].

و بتتبع الأمثلة التي يضربها الأشاعرة لهذا النوع -أعني ما يمكن للعقل أن يحكم فيهما- دون أن يكون لذلك أثر في وجوب التكليف وجدنا ما يلي:

١. إنّنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا، و بعضها منافراً لطباعنا، فإن اللذة و ما يؤدي إليها ملائم، والألم و ما يؤدي إليه منافر، و لا حاجة في معرفة هذه الملائمة و هذه المنافرة إلى الشرع[2].
٢. إنّ بعض الأفعال قد تكون حسنة في العقول لا لذاتها، و لكن لما يترتب عليها من نتائج، مثل: إذا تعيّن الكذب لإنقاذ نبيّ من الهلاك، فإنه يجب قطعاً فيحسن، و كذا كل فعل يجب تارة و يحرم أُخرى، كالقتل والضرب حدّاً و ظلماً،فهذا الكذب لما تعين سبباً و طريقاً إلى الإنجاء كان واجباً فكان حسناً، و أما القتل ومحصله الضرب حداً فأمرهما ظاهر[3].
٣. إنّ ما يلائم غرض العامّة و طباعهم هو حسن، مثل حسن الإحسان و العدل، وقبح العدوان و الظلم، إيثار الصدق فهو ليس موضع شك عند أحد[4]، أو بمعنى آخر ما كان يرجع إلى المصالح و المفاسد للناس، فالحسن ما فيه مصلحة، و القبيح ما فيه مفسدة[5].
٤. إنّ الفعل الذي تظهر فيه مصلحة الغير هو حسن، لأن طبيعة الإنسان مجبولة على ذلك، مثل من أنقذ مشرفاً على الهلاك، و بتعبيرهم "الرقة الجنسية[1] المجبولة في الطبيعة و كأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه، فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه إلى استحسانه من نفسه في حق غيره"[2]

---

[1] الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٨ ص ٢٠٤
[2] الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٣٧
[3] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٢٠٩-٢١٠
[4] الرازي، **الإشارة في علم الكلام**، ص ٢٠٧، و الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج١ ص ٥٦٨ ، و التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٢١٢-٢١٣، والجرجاني، **شرح المواقف**، ج٨ ص ٢١٣
[5] الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج١ ص ٥٦٨، و الجرجاني، **شرح المواقف**، ج ٨ ص ٢٠٣، وج٨ ص ٢١٥-٢١٦

من خلال استقراء هذه الأمثلة يمكن ملاحظة ما يلي:

١. إنّ الأشاعرة لا يرون أن شيئاً من الأفعال يوصف بالحسن و القبح لذاته، بأي اعتبار كان، فالنظر إلى الفعل مجرداً عن غاياته و ظروفه المحدقة به لا يمكن أن يعطيه وصفاً أخلاقياً.

٢. إنّ النظر إلى وجوه الحسن و القبح في هذه الأنواع – قبل ورود الشرع- راعى فيه الأشاعرة للحكم الأخلاقي المجرد عليها جانب النتيجة، أو الهدف الذي تهدف إليه، أو بعبارة أخرى راعوا فيه جانب المنفعة للإنسان الفرد تارة، و للإنسان بوصفه فرداً في المجتمع تارة أخرى.

٣. إن الأشاعرة يرون أن هذا الوصف بالحسن لا يترتب عليه شيءٌ من ناحية التكليف، أو الوعد بالثواب، يقول الآمدي: " و أما ما كان من أفعال العقلاء قبل ورود الشرع، فموصوف بالحسن، و القبح باعتبار موافقة الأغراض، و مخالفتها، أو بمعنى أن لهم فعلها، لا بمعنى ورود الشرع بالثناء و الذم"[٣]

غير أن الأشاعرة ذكروا أن هذه الأمور متغيرة بتغير الأزمان، و الأحوال، و الظروف، فإذا كان الأمر حسناً بمعنى موافقة غرض الإنسان، فإنه ربما يكون حسناً لأحدهم قبيحاً للآخر، كقتل إنسان لآخر، فهو حسن لأعدائه قبيح لأهله[٤]، و كذلك أمر الالتذاذ بالشيء، أو توافق المجتمعات على أمرٍ ما فيمكن أن يتوافقوا على خلافه[٥]، وبالتالي يمكن أن نستثني من هذا الحكم العقلي ما لا يمكن تواطؤ المجتمعات على خلافه، غير أن القول بنسبية مثل هذه الأمور ليس صحيحاً على إطلاقه، فإنّ هناك أصولاً أخلاقية كبرى تتفق عليها الشرائع السماوية والأرضية مثل الأمانة و الصدق و التعاون، أما الفروع فقد تتغير[٦]، وهذا لا ينقض فكرة الأشاعرة و لا يؤثر فيها، من أن ذات الأفعال لا توصف بحسن ولا قبح، بأي معنى و بأي حال.

---

[١] يقصد بالرقة الجنسية حنين الإنسان إلى أخيه في الجنس (الإنسانية) فيرى في شريكه ما يراه لنفسه، و ليس ما قد يتبادر إلى الأذهان من إشباع أحد الغرائز الإنسانيّة.

[٢] الرازي، **الإشارة في علم الكلام**، ص ٢١٦ الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج١ ص ٥٦٦، و التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٢١٤

[٣] الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج١ ص ٥٥١

[٤] المصدر السابق، ج ١ ص ٥٤٩

[٥] الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٣٧٣

[٦] محمود قاسم، **مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد**، ص ٩٣

إلا أنه ينبغي ملاحظة أمرٍ عند عرض مذهب الأشاعرة في التحسين و التقبيح العقليين، و هو أنهم يميزون بين مستويين للحكم بالتحسين و التقبيح: على مستوى أفعال الله سبحانه و تعالى، و على مستوى الأفعال الإنسانية، **أما على المستوى الأول:** فيقول الجويني: "ثم من أحكام الشرع التقبيح والتحسين وهما راجعان إلى الأمر والنهي فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه كما لا يحسن شيء لعينه"[1] و على مستوى الأفعال الإنســــــانية يقول: " لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها وجحد هذا خروج عن المعقول ولكن ذلك في حق الآدميين والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا وذلك غيب، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب،وتتمة القول فيه أنه لو فرض ورود الأمر الجازم من الله سبحانه وتعالى من غير وعيد على تركه لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا فليتأمل الناظر في هذا فهو من لطيف الكلام ولا يغمض معه في النفي والإثبات شيء على المتأمل في هذا الباب"[2].

الفرع الثالث: المنفعة في التحسين و التقبيح عند الماتريدية

ذهب الماتريدية في مسألة التحسين و التقبيح مذهباً خاصاً، فقالوا إن بعض الأحكام المتعلّقة بالتكليف معلومة بالعقل، لأنّ العقل آلة يُدرك بها حسن بعض الأشياء و قبحها، مثل وجوب الإيمان، و شكر المنعم، وحسن الصدق، وقبح الكذب، و هذه الأشياء المعرف والموجب لها هو الله تعالى بواسطة الوحي[3].

---

[1] الجويني، **البرهان**، ج١ ص ٧٩

[2] الجويني، **البرهان**، ج١ ص ٨٢-٨٣، و قارن العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١ ص ٤ و ما بعدها.

[3] إبن كمال باشا، **خمس رسائل في الفرق و المذاهب**، ص ٧٣-٧٤، و انظر : شاكر الحنبلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص ٧٩-٨٠

إلا أنهم قالوا بعد ذلك إنّ تعلّق الثواب و العقاب بالعمل إنما يكون بعد الوجوب الشرعيّ، فالواجب العقليّ لا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب[1]، فالعقل و إن إدرك حسناً و قبحاً لبعض الأفعال إلا أن الوجب إنما يكون بإيجاب الشرع.

و هكذا جاء مذهب الماتريدية متوسطاً بين مذهب المعتزلة و بين مذهب الأشاعرة:

فهم يوافقون الأشاعرة بقولهم في أنه لا حكم بالوجوب قبل إيجاب الشرع.

و يوافقون المعتزلة بقولهم: إن في بعض الأفعال وجوهُ حُسْنٍ تُدْرَك بالعقل.[2]

بينما رأينا الأشاعرة يقولون إن صفة الحسن و القبح إنما يوصف بها الفعل بعد ورود الشرع، فهو يضفي هذه الصفة على الأفعال ولا يكشفها، فالماتريدية يقولون إن الخطاب الشرعي يكشف ما هو قائم في هذه الأفعال.

و وجه مخالفتهم للمعتزلة بأنهم لم يرتبوا على هذا الحسن العقليّ، وجوباً يقتضي ثواباً أوعقوبة.

ملاحظات ختامية:

١. إنّ القول بأن العقل وحده يحكم بحسن الأفعال أو قبحها لا يعني عند معظم المعتزلة إلا أن هناك حقائق متقررة في ذاتها تفضُل على نقائضها و تستتبع الرفع من شأن المتصف بها كالصدق و العدل، كما أن هناك حقائق في نفسها يجب العدول عنها، لما يترتب عن اتصاف صاحبها بالضعة كالكذب و الظلم، و لا يعني أن العقل يمكن أن يستقل بالحكم على الأفعال جميعها حسناً و قبحاً، و بالتالي فإنّهم لا يقولون باستغناء العقل عن الوحي.

٢. إنّ المعتزلة في الواقع لم يقولوا باستقلال العقل إلا في الأحكام الخُلُقية الأوّلية، مثل وجوب شكر المنعم، ودفع الضرر عن النفس، و إنصاف الغير، و قبح الظلم و العبث و الكذب، أما تفصيل هذه الأحكام و تحديد مفرداتها فإنّه يبقى من أمور الشرع[1].

---

[1] القاري، علي بن محمد بن سلطان، **شرح الفقه الأكبر**، ص ٣٩١-٣٩٢

[2] جلال الدين عبد الرحمن، **غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول**- المبادئ و المقدمات، ص ٢٦٤-٢٦٥

٣. إنّ المعتزلة بعد أن بيّنوا أن العقل يمكن أن يكون له نوع استقلال في إدراك بعض الواجبات و الممنوعات، بناء على نظريتهم في التحسين و التقبيح إلا أنّهم مع ذلك يقولون بأنّ المكلّف حقيقة هو الله سبحانه وتعالى، و لكنّ اعلامنا بهذا التكليف إنما يكون تارة بالعقل، و يكون أيضاً بالشرع، و كلاهما من الله تعالى، والثواب أو العقاب عليهما من الله تعالى أيضاً.[1]

خلاصة المطلب:

إن نظرية التحسين والتقبيح و موقف المتكلمين منها لا تعدو أن تكون الأساس النظري للمسألة الأخلاقية، و لا تفيد إلزاماً بالمعنى الديني، فثمرة الخلاف بين المتكلمين هي: هل إلزام الشارع الحكيم لنا بأحكامه التكليفية — و منها الخُلُقيّة- هي إلزام لما هو ثابت في نفس الأمر- أو بمعنى آخر إلزام لنا بنتائج الأحكام العقلية على الأفعال؟ أم هو إلزام لنا بحقائق قررها في الأفعال، ثم ألزمنا بمقتضاها؟

و بالتالي فإن وجهة النظر التي يقدمها الأشاعرة و الماتريدية تقدّم لنا نظريّة أخلاقية دينيّة أصيلة، تجعل أساس الإيجاب هو الخطاب الشرعيّ الذي يخاطب العقلاء، بينما كان العنصر الديني أقلّ وضوحاً في الفكر الاعتزاليّ، بدليل أنهم يبحثون المسألة قبل ورد الشرع، و إن كانوا لا يمارون في وجوب الامتثال لما جاء في الشرع.

و عليه فإن الباحث يرى أن التطبيق العمليّ لها على مستوى النظرية الأخلاقية ليس ذا قيمة كبرى بدليل: أن الأحكام الخلقية لا تعد أحكاماً خلقية إلا بعد ورود الشرع بها، أو بعد أن تصبح أحكاماً شرعيّة تتناول القضية الأخلاقية.

---

[1] عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص ٤٤٠

المطلب الثاني: المنفعة في نظرية التكليف

إذا كان الإلزام الأخلاقي يبحث في الأسس التي يحكم من خلالها على القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني، فإن الحكم الشرعي يتناول هذه القضية أيضاً، فإن التكليف بالأحكام الشرعية يُعنى أيضاً ببيان مدى موافقة الفعل الإنساني للشرع، من ناحية الوجوب أو الندب أو الإباحة، و هي مفاهيم أخلاقية بالدرجة الأولى.

و حيث إن الحكم الشرعي يتناول تصرفات المكلفين أقوالاً و أفعالاً ، فإن البحث الأخلاقي عند المتكلمين المسلمين يندرج تحت بحثهم لقضية التكليف، و حيث إنّ قضية التكليف هي مما تناوله المتكلمون و الأصوليون بالدراسة فيمكن من خلال تتبع أقوالهم في هذه المسألة تصوّر المنهج الأخلاقي في الإلزام عند المتكلمين والأصوليين.

إن قضية التكليف بالأحكام الشرعية قضية رئيسة في علم أصول الفقه، لكنها في حقيقتها بنيت على أسس كلاميّة.

و في هذا المطلب أعرض لهذه المسألة بالبحث عن جذورها عند المتكلمين و تطبيقاتها عند الأصوليين:

يعتبر بحث هذه المسألة عند المتكلمين فرعاً من مذاهبهم في التحسين و التقبيح ، ليرتبوا على ذلك مذهبهم في مسألة تعليل أفعال الله سبحانه و تعالى، فالمعتزلة يقولون بمبدأ الصلاح و الأصلح، و الأشاعرة يقولون بمبدأ أنه لا يجب على الله سبحانه شيء، و لست هنا بصدد البحث المجرد لهذه القضية عند المتكلمين، لئلا يكون الكلام تكراراً لمسائله التي اشتهرت في علم الكلام، و لكن أعرض الموضوع بما يتناسب مع هذا السياق، مقدماً له بعرض هذه القضية الكلامية:

أ. قضية وجوب الصلاح عند المعتزلة

يرى المعتزلة أن الجامع لأفعال الله سبحانه و تعالى هو الحُسن أو العدل و الحكمة، و أنه لا يصح عليه سبحانه إلا الحُسن، و بالتالي فإنه يجب في كل أفعاله الحسن، و أن من ذلك التكليف أيضاً فإنه يجب أن يتصف بهذه الصفة أيضاً[1]، و قالوا إنّ أفعال الله سبحانه تحسن لوجوه لا تخرج عن أربعة " فمنها ما يحسن منه خلقه لينفعه، و منها ما

---

[1] القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل و التوحيد**، ج١٤ ص٥٣

يحسن أن يخلقه للنفع به، و منها ما يحسن أ ن يخلقه ليفعل به المستحق، و منها ما يحسن أن يفعله لأنه أراده لخلق ما قدمناه..."[1]

يعني أن الحسن في أفعاله سبحانه و تعالى إمّا أن يكون بإيجاد المخلوق لينفعه، أو ليكون واسطة لنفع غيره، أو ليثيبه أو يعاقبه، أو ليكون وسيلة إلى شيء من ذلك.

و عليه فقد أجمع المعتزلة على "أنه –سبحانه– كلّف تعريضاً للثواب"[2].

و يسوق المعتزلة هذا الدليل بقولهم عن التكليف" اعلم أنّ وجه الحكمة في خلق المكلف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضل، و ليعرّضه للثواب... و ثبت أنّ الثواب مستحقّ على وجه التعظيم و التبجيل، و لا يحسن فعله إلا أن يكون مستحقاً، فإذا أراد الله تعالى وصول المكلّف إلى هذه المنزلة حسن منه أن يعرضه لما به يصل إليها، و ليس ذلك إلا بالتكليف"[3] فغاية التكليف إذن هي غاية تعريض الإنسان للمنفعة، ثم يجيب القاضي عبد الجبار على تساؤل آخر وهو ما الحكمة من خلق الشهوة في الإنسان و قد تدعوه هذه الشهوة إلى فعل القبيح فقال إن الشهوة في الإنسان قد تكون باعثاً له على فعل الحسن و قد تكون باعثاً على فعل القبيح، و قد أرشد ا لله المكلف إلى ضرر القبيح و نفع الحسن، ثم إنّ الإنسان لو كان مخلوقاً بلا شهوة لخرج بذلك عن أن يكون مكلّفاً[4] ، فالإنسان قد يجد من نفسه ميلاً لبعض القبائح، أو نفرة من بعض الأمور الحسنة، و لا يجوز أن يكون القصد من خلق الله لذلك الميل، مع ما فيه تعارض مع المنفعة، أن يغريه بفعل القبيح، و لكنه من باب الامتحان، أو الاختبار، فإذا امتنع الإنسان عن فعل القبائح مع ما يجده من ميل لها، أو التزم فعل الواجبات مع ما يجده من نفرة منها، التزاماً بالتكليف كان ذلك لتحصيل منفعة أعظم و هي المنفعة الأخروية.

---

[1] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج ١١ ص ٨٤

[2] احمد بن يحي بن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، ص ٨

[3] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج١١، ص ١٣٤

[4] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج١١ ص ١٥١-١٥٢

فهم يرون أن خلق الله تعالى للإنسان مع ما فيه من غرائز و شهوات يجب معه التكليف و إلا كان ذلك إغراءً منه سبحانه للإنسان بفعل القبائح[1].

و لذلك قالوا "فإن قيل فما قولكم في التكليف أفحسن أم لا؟ قيل نعم؛ لأنه عزّ وجلّ لما علم أن درجة الثواب لعظمها ووقوعها موقع التعظيم لا يحسن أن يبتدأ به، كما لا يحسن أن يبتدئ بشكر من لا نعمة له، و تعظيم من لا يستحق ذلك، و لما أراد تعريض كثير من عباده لأرفع اللذات، كلّفه و أمره و نهاه ليستحق الثواب، إذا هو قبل ذلك و امتثله"[2].

من خلال ما سبق نرى أن المعتزلة يرون أن غرض الإلزام بالتكليف هو تحقيق النفع للإنسان المكلف، و بالتالي فإن ظهور معنى المنفعة في التكليف واضح و جليٌّ في فكرهم.

ب. قضية التكليف عند الأشاعرة

إن الفكر الأشعريّ ينطلق في هذه القضية من قاعدة مبدئية هي أنه" مما يجب على كل مكلّف أن يعتقد أن أفعاله سبحانه و تعالى ذواتٍ كانت أو أعراضاً، كان فيها صلاح العباد أو لم يكن، لا يجب عليه شيء منها"[3]

و بالتالي فإنهم بنوا الأساس النظري لهذه المسألة على أنه لا يجوز تعليل أفعاله سبحانه و تعالى بشيء من الأغراض و العلل الغائية، و ذلك بناء على مذهبهم في أنه لا يجب عليه سبحانه شيء ابتداءً، و لأن قول المعتزلة بالوجوب هو فرع عن قولهم بالتحسين و التقبيح العقليين، و هم يرون أن التحسين و التقبيح شرعيان، وبالتالي فإن أفعال الله سبحانه كلها حسنة، و لأن القول بالأغراض يترتب عليه القول بأن من يقصد الغرض يكون مستكملاً به، والله سبحانه منزهٌ عن ذلك[4].

---

[1] عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص ٤٥٣
[2] القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين**، ضمن مجموعة رسائل العدل و ا لتوحيد، ج ١ ص ٢٥٧
[3] محمد بن يوسف السنوسي، **عمدة أهل التوفيق و التسديد** (شرح السنوسية ا لكبرى) ص ٣٣٦
[4] الجرجاني، **شرح المواقف**، ج ٨ ص ٢٢٤

و انبنى على ذلك مسألة نظرية أخرى و هي قول بعضهم (بجواز تكليف ما لا يطاق)[1] و ينبغي فهم هذه الحقيقة التي وصل إليها الأشاعرة ضمن سياقهم المنهجي في فهم مسألة التكليف، فهم يستخدمون مصطلح الجواز في مقابل استخدام المعتزلة لمصطلح الوجوب، وتأتي هذه الفكرة ضمن منهجهم العقدي في أنه لا يقال بوجوب شيء على الله سبحانه وتعالى، و لذلك نرى أنهم جعلوا "جواز تكليف ما لا يطاق و عدم تعليل أفعال الله بالأغراض من فروع مسألة التحسين و التقبيح، و بطل القول بأنه يقبح منه شيء، أو أنه يجب عليه فعل أو ترك"[2].

و لا ينبني على هذا المبكم شيء من الناحية العملية؛ لأنهم يقولون " و الحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما شرعية الأحكام بالحكم و المصالح ظاهر كإيجاب الحدود و الكفارات و تحريم المسكرات و ما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك.... و أما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعلٌ من أفعال الله تعالى عن غرض فمحل بحث"[3]

فإذا أردنا البحث عن المنفعة أو المصلحة في التكليف الشرعي أو الأخلاقي عند الأشاعرة فإنهم يؤسسون ذلك على أساس التفضل و الإنعام من الله سبحانه و تعالى، و قد وصلوا إلى هذه النتيجة بالاستقراء لأحكام التكليف، وفي ذلك يقول التفتازاني في سياق خطابه للمعتزلة " ... نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد و دفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم..."[4]

أو بعبارة الماوردي " اعلم أنّ الله سبحانه و تعالى إنّما كلّف الخلق متعبداته، و ألزمهم مفترضاته، و شرع لهم دينه، لغير حاجة دعته إلى تكليفهم، و لا ضرورة قادته إلى تكليفهم، و إنّما قصد نفعهم، تفضّلاً منه عليهم، كما تفضّل بما لا يحصى عدّاً من نعمه، بل النعمة فيما تعبدهم به أعظم؛ لأن نفع ما سوى المتعبدات مختص بالدنيا

---

[1] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٨٧ الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج ١ ص ٦٠٤-٦٠٥،التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٢١٧، و الإيجي، **المواقف**، ج ٣٣١.

[2] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٢١٧

[3] المصدر السابق، ج٣ ص ٢٢٢

[4] الجرجاني، **شرح المواقف**، ج ٨ ص ٢١٥

العاجلة، و نفع المتعبدات يشتمل على نفع الدنيا و الآخرة، و ما جمع نفعي الدنيا و الآخرة، كان أعظم نعمة وأكثر تفضلاً"[1]

إن إنكار الأشاعرة لكون الباعث على التكليف هو المصلحة أو المنفعة، لم يمنعهم من القول بالاعتقاد بأنّ أحكامه سبحانه مشتملة على حكم و مصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته "لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه و عللا مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضاً له، و لا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات و منافع لأفعاله و آثاراً مترتبة عليها..."[2]

و هم وصلوا إلى ذلك استقراءً كما يقول الغزالي "وقد ظهر أثر المصالح في الأحكام إذ عهد من الشرع الالتفات إلى المصالح"[3]

و وصلوا إلى ذلك نتيجة لدراستهم لصفات الله سبحانه و أسمائه الحسنى، و من ذلك ما يقوله الإمام الغزالي في شرحه لمعنى الاسم الكريم (اللطيف) :"إنما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما لطف ثم يسلك في إيصالها إلى المستصلح سبيل الرفق دون العنف فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الإدراك تم معنى اللطف ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل إلا لله سبحانه وتعالى فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفي مكشوف في علمه كالجلي من غير فرق وأما رفقه في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر إذ لا يعرف اللطف في الفعل إلا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق الرفق فيها وبقدر اتساع المعرفة فيها تتسع المعرفة لمعنى اسم اللطيف"[4]

---

[1] الماوردي، محمد بن حبيب البصري، **أدب الدنيا و الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ٧٠

[2] الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٨ ص ٢٢٧

[3] الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه**،ج٢ ص ٣٢٨

[4] الغزالي، **المقصد الأسنى**، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ص ٩٢

و مثل ذلك نجده عند الإمام الرازي في معرض استدلاله على أن الأحكام مشروعة لمصلحة العباد " أنه وصف نفسه بكونه رءوفا رحيما بعباده وقال (ورحمتي وسعت كل شيء) فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رأفة ولا رحمة"[١]

لذلك نجد أن بعض علماء الكلام الأشاعرة في بحثهم العقدي قد قالوا بجواز التكليف بما لا يطاق، تأسيساً على قاعدتهم العامة في أنه لا يجب على الله سبحانه شيء ابتداء، و في بحثهم في علم أصول الفقه قالوا إن أحكام الله تعالى مشروعة لمصالح العباد، و السبب في ذلك أنّهم بحثوا هذه المسألة في سياق إثبات عقيدتهم في أنه لا يجب على الله شيء ابتداءً؛ إيماناً بتنزيهه سبحانه وتعالى عن أن يجب عليه شيء، و في سياق البحث الأصوليّ وصلوا إليه من باب الاستقراء لأحكام الشريعة، و أنها مبنيّة على ذلك، ثم عللوا ذلك باللطف و التفضل منه.سبحانه و تعالى.

خلاصة المطلب:

إن المنحى النفعي في قضية التكليف عند المتكلمين قد أخذ أبعاداً منهجية في أصل تناول المسألة، فالمعتزلة قالوا بأنه من الواجب على الله سبحانه و تعالى أن تعلل أفعاله بالحكمة، و الحكمة في التكليف تكون بأن يكون فيه منفعة للإنسان، و بناء على ذلك جعلوا المنفعة أصلاً من أصول التكليف، بينما الأشاعرة رأوا عدم جواز تقييد الفعل الإلهي بأي غرض، و لذلك فإن التكليف قد يكون وفق مصالح العباد أو بخلافها، لكنهم في النهاية قالوا بأن استقراء الأحكام الشرعية التي يحصل بها التكليف يوضح أنها تهدف إلى تحقيق المنفعة، و لذلك فإن الأشاعرة بنوا هذه المسألة على أساس شرعيّ، و المعتزلة بنوها على أساس عقليّ، و في ذلك يقول الإمام الرازي في الردّ على منكري القياس "والجواب عن أدلة المانعين أنْ نقول: أمّا الوجه الذي تمسكوا به أولا في امتناع ذلك عقلاً فهو مبني على أن أحكام الله تعالى متفرعة على رعاية المصالح ونحن لا نقول بهذا الأصل، فتلــك الوجوه بأسرها

---

[١] الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج ٥ ص ٢٤١

ساقطة عنا"[1] و إذا نظرنا إلى المسألة من حيث النتيجة، نرى أن المنفعة كنتيجة للتشريع معتبرة و ملاحظة عند الجميع، و لذلك وجدنا الأصوليين قد بحثوا هذه المسالة و استفاضوا في بحثها فرعاً عن هذا الأصل الكلامي.[2]

---

[1] الرازي، **المحصول** ، ج٦ ص ٢٠٢

[2] قارن : الطوفي، **رسالة في رعاية المصلحة**، ص ٢٨-٢٩ ، و الصادق عبد الرحمن الغرياني، **الحكم الشرعي بين العقل و النقل**، ص ١٧٥

المطلب الثالث: المصلحة في التشريع الإسلامي.

إن الاهتمام بمسألة المصلحة في التشريع الإسلامي قد أخذ حيزاً كبيراً في الدراسات الأصولية، سيما في الأبحاث الحديثة، و حتى نحسن الظن في أهدافها نقول إنها جاءت تهدف إلى حماية الشريعة الإسلامية مما قد يوجه إليها من شبهات، و على أنها مجهود علميّ و عمليّ في الدعوة الإسلاميّة، كما يقول الإمام الغزالي: "معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا وتأكيدا"[1].

و بما أن موضوع المصلحة في التشريع من الموضوعات الطويلة المتشعبة المسائل في التراث الأصولي، فإن الأليق بهذه الدراسة أن تعالج بعض المسائل التي تتفق مع سياقها العامّ لا أن تبحث في فروعها، أي البحث في المصلحة الشرعية باعتبارها قيمة خلقية، أو مدخلاً لفهم نظرية الإلزام التشريعية.

فإذا كانت المنفعة في معناها العامّ في الفكر الأخلاقي تعني تحقيق حياة صالحة للناس، تحقق فيه التوازن بين إنسانيتهم، وتلبية رغباتهم، فإن مفهوم المصلحة في الفكر الأصولي جاء متوافقاً مع هذا المعنى[2].

الفرع الأول: المصالح من حيث اعتبار الشريعة لها:

بما أن مصالح الإنسان في الحياة متنوعة و متعددة، وليست على مستوى واحد، من حيث الأهمية، و من حيث التغير، فإنّ التشريع في نظره إلى المصالح جعلها على أنواع ثلاثة[3]:

نوع معتبر، و نوع ملغيّ، و نوع مسكوت عنه.

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، ج٢ ص ٢٦٩-٢٧٠، و انظر: الرازي: **المحصول**، ج ٢ ص ٤٦٤

[2] فهمي علوان، **القيم الضرورية و مقاصد التشريع**، ص ٩٤-٩٩

[3] جلال الدين عبد الرحمن، **المصالح المرسلة و مكانتها في التشريع الإسلامي**،.ص ١٩-٢٧

أمّا المصالح المعتبرة: فهي كل مصلحة دلّ على الحكم المؤدي إليها النصّ، أو الإجماع، أو القياس، وهي التي تشمل أموراً تحقق مصالح الناس في دنياهم و آخرتهم، من كل ما يقيم حياتهم و يصلحها، و يدفع عنهم الضرر و المفاسد، فوضع الشارع الحكيم أحكاماً توصل إليها و ترعاها.

و **أمّا المصالح الملغاة:** فهي كل مصلحة متوهمة دلّ النص، أو الإجماع أو القياس على إلغائها، و عدم اعتبارها؛ لما فيها من تحقق الضرر، و تُوهم أن فيها مصلحة، سواء كان ضررها واضحاً، أو خفياً لاحقاً، مثل مصلحة الدائن في الربا، أو مصلحة الجبان في الهروب من الجهاد، و مصلحة الزوجة في أن لا يتزوج عليها زوجها، و مصلحة الأخت في مساواتها في الميراث مع أخيها.

و هذان النوعان من المصالح المعتبرة و الملغاة موضع اتفاق بين الأصوليين.

و أما النوع الثالث و هو **المسكوت عنه:** فهي المصالح التي سكت عنها الشارع، فلم يأمر بها، و لم يلغها، بل تركها للمجتهدين يأخذون بها إذا اقتضى حالها الأخذ بها، و يتركونها إذا ترتب عليها مفسدة، و هو ما يسمونه المصالح المرسلة[1].

الفرع الثاني: مراتب المصالح في التشريع الإسلامي:

والمصالح التي قصدها الشارع تنقسم باعتبار قوتها و مقدار حاجة بقاء العالم و صلاحه إلى وجودها إلى ثلاثة أقسام، و هي الضروريات و الحاجيات و التحسينيات[2].

١. أما الضروريات: فتوصف بـ" أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[3]

---

[1] قارن: يوسف العالم، **المقاصد العامة للتشريع**، ص ١٤٩-١٥٠

[2] انظر: جلال الدين عبد الرحمن، **المصالح المرسلة**، ص ١٩ يوسف العالم، **المقاصد العامة للتشريع الإسلامي** ص ١٥٥ و ما بعدها، و فهمي علوان، **القيم الضرورية و مقاصد التشريع**، ص ٩٩ و ما بعدها،

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج٢ ص ١٧-١٨

و هي: حفظ النفس والمال والنسل والدين والعقل[1]، وفي ذلك يقول الشاطبي " فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد"[2] فبين أن ذلك يتوصل إليه باستقراء أحكام الشريعة.

و هذه الضروريات الخمس لها أهميتها من عدة جوانب:

أنه يجزم بحصول المنفعة منها، و أنها كلية تعم جميع المسلمين[3]، و أنها الأصل و الأساس للحياة ، فإذا فقد بعضها، أو واحد منها، انهدم ركن من أركان الحياة، فلو عدم الإنسان لعدمت الحياة بعامة، و لو عدم العقل لما بقي للأخلاق أو التكليف معنى، و لو عدم النسل و اختل لفسدت الحياة الاجتماعية، ولا ينكر أهمية المال في قيام حياة الإنسان [4].

و لذلك نرى الغزالي يقول في أهميتها: "تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل عدواناً والزنا والسرقة وشرب المسكر"[5]

٢. أما الحاجيّات: فهي التي تلبي حاجات للإنسان،و لا تصل إلى مرتبة الضرورة، و لكن تنقل الإنسان من الحرج والمشقة إلى السهولة و اليسر و تلبية المصالح، فلولاها لوقع الإنســـــان في الحرج و الضيق و المشقة و فوات

[1] انظر: الغزالي، **المستصفى**، ص ٤١٧، و الرازي، **المحصول**، ج٥ ص ٢٢٠، التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج٢ ص ١٦٣

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج١ ص ٣١

[3] الزركشي،**البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٤ ص ٣٨٠، و السبكي، **الإبهاج**، ج٣ ص ١٧٨، و الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢ ص ١٨٥

[4] فهمي علوان، **القيم الضرورية**، ص ٩٩

[5] الغزالي، **المستصفى**، ص ٤١٧، و انظر: العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١ ص ٤

المصالح، و لكن دون الوصول به إلى درجة الفساد اللاحق بسبب فوات الضروريات [1]، و منها مما يتصل بموضوع الأخلاق التمتع بما هو مباح من المأكل و المشرب و الملبس و المركب[2].

٣. و أما التحسينيات: فهي ما لا ترقى إلى مرتبة الضرورة أو الحاجة، و لكن الحاجة إليها من باب التحسين و التزيين و التيسير للمزايا، و المزائد، و رعاية أحسن المناهج في العادات و المعاملات، و الحمل على مكارم الأخلاق و محاسن العادات[3]، و هذه المرتبة غايتها رعاية الكرامة الإنسانية، و تجميل الإنسان و تحسينه من ناحية المظهر و المحافظة على الآداب العامة، و العادات الاجتماعية إلى آخر الأمور التي لا يؤدي فواتها إلى فوات حياة الإنسان بصفته كائناً حياً، وإنما تُخلّ بسلوكه كمخلوق متحضر[4].

من أمثلة هذه المرتبة: الطهارة و النظافة، و ستر العورة، و الزينة، و آداب الطعام و الشراب، و الابتعاد عن الإسراف و التقتير في ذلك[5].

إن تقسيم المصالح هذا التقسيم هو استقراء دقيق لحاجات الإنسان و مصالحه، و هي إضافة دقيقة لا نجدها عند غير الأصوليين من دارسي الأخلاق، فحاجات الإنسان ليست على درجة واحدة من الأهمية، و ضرورة الأخذ بالاعتبار، ثم بيّن الأصوليون العلاقة بين هذه المراتب، و أنها ليست منبتّة الصلة عن بعضها، بل كل واحدة من هذه المراتب لها علاقة بغيرها، فاختلال واحدة منها يؤدي إلى اختلال ما سواها، و كذلك فإن تفويت المصالح الأقل أهمية قد يؤدي إلى تفويت المصالح المهمة، فإنّ الحاجيّات أو التحسينيات و إن كانت خادمة للضروريات، فإنها أيضاً تحميها و تحافظ عليها، وتضييعها قد يؤدي إلى ضياع الضروريات، و هي ما لا يجوز أن يضيّع، كذلك فإنّ تحقق الضروريات بأكمل

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، ص ٤١٨، والرازي، **المحصول**، ج٥ ص ٢٢٢، و الشاطبي، **الموافقات**، ج٢ ص ٢١ و **فهمي علوان**، **القيم الضرورية**، ص ١٠٠

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج ٢ ص ٢٢

[3] الغزالي، **المستصفى**، ج١ ص ٤١٨، و الرازي، **المحصول**، ج ٥ ص ٢٢٢ و الشاطبي، **الموافقات**، ج٢ ص ٢٢، و العالم، **المقاصد العامة للشريعة**، ص ١٦٤.

[4] **فهمي علوان**، **القيم الضرورية**، ص ١٠١

[5] الشاطبي، **الموافقات**، ج٢ ص ٢٣

صوره إنما يكون بتحقق الحاجيّات و التحسينيّات، و لكن أهمية هذه التقسيم هو في حالة حصول التعارض، أو عدم إمكان تحقيق المصالح كلها، أيها يكون أولى بالتحصيل.[1].

الفرع الثالث: خصائص المصلحة في التشريع الإسلامي.

إنّ مفهوم المصلحة في التشريع الإسلامي له خصائص تميّزه و تضبطه و تجعله حرياً بالاعتبار، و يمكن أن نجمل هذه الخصائص في الأمور التالية.

أولاً: من حيث تحديد هذه المصلحة: فإنّ الأصوليين عندما تطرقوا للمصلحة بيّنوا أن تحديدها و ضبطها لا يرجع إلى أهواء الناس و شهواتهم و رغباتهم، لما فيها من تفاوت بيّن، و إنما جعلوا الشارع مختصاً بتحديد هذه المصالح، و أخذها بالاعتبار، لذلك رأينا أنهم يقولون بأن من المصالح ما هو معتبر و ما هو ملغيّ و ما هو مسكوت عنه، كما مرّ فيما سبق.

إن عصمة النصوص التشريعية، و التي ثبت بالاستقراء أنها جاءت مشتملة على الرحمة و العدل و المصالح، تعدّ أصلاً لفهم المصلحة، و اتخاذ هذه النصوص أصلاً في ضبط المصالح المعتبرة و تقديرها و تفاوت أهميتها، و تمييز المصالح عن المفاسد، و إن كانت لا تقدّم تفصيلاً استقصائياً لهذه المصالح، و لكنها تقدم الضوابط العامّة التي تعصم الفكر عن الانسياق وراء الذاتية، و تتبع المشاعر و الاحتياجات الشخصية، التي إن انفلتت من معيارية النصوص و ضبطها لتقدير المصلحة صارت بلا ضابط أصلاً، فلا تعود صالحة لأن تكون معياراً للأحكام الأخلاقية[2].

و في ذلك يقول الشاطبي مثلاً "... فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل"[3].

ثانياً: إنّ هذه المصلحة لا تنحصر في الجانب الماديّ للذة، بل تلبي حاجات كل من الجسم و الروح في الإنسان، وتنظر إليها بعدالة و توازن، و من ذلك أن الإسلام سعى إلى تحقيق أشواق الإنسان الروحية، و تربية الإنسان و تدريبه على الانقياد لأحكام الشريعة تحقيقاً لهذه الغاية، كما في قوله تعالى ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ

---

[1] يقول الشاطبي: المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختل التحسينيّ والحاجيّ باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما [أو اختلال أحدهما] اختلال الضروري بإطلاق، نعم، قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري، فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي، فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري، فإن الضروري هو المطلوب، انظر: **الموافقات**، ج٢ ص ٣١

[2] أحمد الريسوني، **الاجتهاد والنص و المصلحة**، ص ٥٠-٥٣

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج٢ ص ٧٨

ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً ﴾[النساء:٦٥] و كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به"[1] ، و لأجل هذه الغاية شرعت الوسائل التي تعالج الإنسان من أمراضه القلبية كالكبر و الحسد، و الرياء، كما يقول الله سبحانه و تعالى ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ } [البقرة :١٥١] و هذه التزكية لا تهدف إلى ربحٍ ماديّ أو لذة جسديّة، و لكنه إبعاد للإنسان عن مثل هذه الأمراض التي لا تتفق مع فطرته الصافية، و هو مصلحة مستقلّة بذاتها و يتصل بهذا ما شرعه الله تعالى لذلك من العبادات، والذكر، و قيام الليل[2].

ثالثاً: إن هذه المصالح كلها وسيلة لتحقيق غاية واحدة كليّة، هي العبودية لله تعالى[3]، لذلك فمصلحة الدين في الأصل مقدمة على جميع المصالح، و يجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى؛ حفاظاً و مراعاة لها، و لذا أجمعت الأمة على فرضية الجهاد مع ما فيه من إهلاك للنفوس و المجاهد في سبيل الله يتوقع الشهادة قبل تفكيره في السلامة[4]، و يترتب على هذه الخاصية ثلاثة أمور:

١. ضرورة سير المصالح في ظل جوهر الدين المكون من صريح النصوص و الأحكام و الإجماع، مع جعل مصلحة الدين فوق جميع المصالح.

٢. الحكم النفعيّ على الأفعال إنما يعتبر بمقدار موافقته لأحكام الشريعة، و إلا لبطل أن تكون المصالح فرعاً للدين ، بل يصير العكس.

٣. لا يصح للخبرات العادية، أو الموازين العقلية و التجريبية أن تستقل بفهم المصالح، و ترتيبها، فلا يصح الاعتماد مثلاً على ما قد يذهب إليه بعض علماء النفس و التربية من أن الجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع يهذب الخلق، و يخفف شره الميل الجنسي، بل ينظر إلى الموضوع من وجهة نظر النصوص الشرعية.[5]

[1] أخرجه الديلمي، في **مسند الفردوس**، حديث رقم ٧٧٩١

[2] البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص ٥٧

[3] جلال الدين عبد الرحمن، **المصالح المرسلة**، ص ٤٣

[4] البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص. ٦٠، و العالم ، **المقاصد العامة**، ص ١٤٧

[5] البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص ٦١-٦٧

المبحث الثاني: المنفعة في الإلزام الأخلاقي في الفلسفة الإسلامية

إنّ قضية الإلزام الأخلاقي، أو الواجب الأخلاقي لم تكن أحد الموضوعات التي شغلت الفلاسفة المسلمين بصيغتها المعروفة في البحث الفلسفي الحديث، و لكن يمكننا تلمس هذا المعنى في بحوثهم الفلسفية الأخرى، و خاصة في نظرية السعادة عندهم، و نظرية السعادة هذه "نظرية أخلاقية في أصلها، و لكنها سرعان ما تحولت لدى فلاسفة المسلمين إلى بحوث صوفية دقيقة"[1]

و قد سبق أن تبين للباحث في الباب الأول من هذه الدراسة كيف أن الفلاسفة المسلمين قد وضعوا السعادة – ضمن مفهومهم الخاص لها– في منزلة الأولوية في فلسفتهم، و رأوا أن السعادة هي الخير الخاص بالإنسان.

و إذا كان الخير والشرّ هما التعبيران اللذان لا يزال يستخدمهما الباحثون في الأخلاق للتعبير عن مدى أخلاقية الفعل الإنساني، فلا نكون قد صادرنا على المطلوب[2] إذا قلنا إن السعادة هي المقياس الأخلاقي عند الفلاسفة المسلمين، بمعنى أنّ الحكم الأخلاقيّ على الفعل إنما يكون بقدر تلاؤمه، أو إفضائه إلى هذه السعادة.

و يظهر لنا ذلك من خلال الكثير من النصوص الواردة عن الفلاسفة المسلمين بالإضافة إلى ما ذكرته سابقاً، و من ذلك:

- ما يقوله الفارابي عن السعادة بقوله " ... و ذلك هو السعادة و هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، و ذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، و في جملة الجواهر المفارقة للمواد، و أن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً... و إنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها أفعال فكرية و بعضها أفعال بدنية، و ليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعالٍ ما، محدودة، مقدرة، تحصل عن هيئاتٍ ما، أو ملكاتٍ ما، مقدرة محدودة، و ذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة و السعادة هي الخير المطلوب لذاته، و ليست تطلب أصلاً و لا في وقت آخر لينال بها شيء آخر، و ليس وراءها شيء آخر يمكن

---

[1] إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ج١ ص ٣٦

[2] المصادرة على المطلوب هي عبارة عن جعل المدّعى عين الدليل أو جزءاً منه، لا كون الدليل مستلزماً له، ألا ترى أنه ما من دليل إلا ويكون كذلك، ثم المصادرة على المطلوب على أربعة أنواع: أن يكون المدعى عين الدليل، أو أن يكون جزءاً من الدليل، أو يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل، أو جزءاً منه. انظر: الأحمدنكري، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، ص ٨٤٥

أن يناله الإنسان أعظم منها، و الأفعال الإرادية التي تنفع الإنسان في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة... والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور"[1]،و يقول في موضع آخر " و ينبغي أن نعلم أن الأفعال الجميلة يمكن أن توجد للإنسان باتفاق، أو بأن يحصل عليها من غير أن يكون فعلها طوعاً و اختارها، و السعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان بهذه الصفة، لكن أن تكون له و قد فعلها طوعاً وباختياره، و قد يفعل الإنسان الأفعال الجميلة باختياره لكن في بعض الأشياء و في بعض الأزمان و لا أيضاً بهذا تنال السعادة، لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله و في زمان حياته بأسرها، و مع هذا فقد يختار الإنسان الجميل في كل ما يفعله لا لأجل ذات الجميل لكن لأن ينال به الثروة أو شيئاً أخر، و لا أيضاً تنال السعادة بالجميل متى لم يقصد لأجل ذاته، لكن إنما تنال به السعادة متى كان اختاره الإنسان على أنه جميل فقط، و لأجل ذاته"[2]، فالفارابي يبيّن أنّ الفعل الأخلاقيّ له شرطان: هما أن يكون فعلاً إرادياً ، و أن يكون مؤديًا إلى السعادة.

من خلال هذه النصوص و من غيرها يتبين لنا أن علم الأخلاق عند الفارابي هو علم غائي و غايته تحقيق السعادة، و أن الخيرات والأفعال الجميلة هي التي ينال بها الإنسان ما هو في الحقيقة سعادة، و تسوية الفارابي بين الخير والسعادة؛ بأنه يرى أن السعادة هي الخير على الإطلاق، و كل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة و تنال به فهو أيضاً خير، لا لأجل ذاته، لكن لأجل نفعه في السعادة، و كل ما عاق عن السعادة بوجه فهو الشر على الإطلاق.[3]

- و يقول ابن مسكويه " فإذن الواجب الذي لا مرية فيه أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا، و التي من أجلها خلقنا، و نجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها، و نتجنب الشرور التي تعوقنا عنها و تنقص حظنا منها"[4]

---

[1] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٦

[2] الفارابي، رسالة التنبيه على السعادة، ص ١٨٢-١٨٣

[3] إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية– نموذج الفارابي، ص ٢١٢-٢١٤، و انظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١ ص ٤٠-٤١

[4] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٢١

و يقول " و الإنسان إذا نقصت أفعاله و قصرت عما خلقت له، أعني أن تكون أفعاله التي تصدر عنه و عن رويته غير كاملة، أحرى بأن يحط عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة البهيمية، هذا إن صدرت أفعاله الإنسانية عنه ناقصة غير تامة"[1]

و يقول: " و إن سعادة الإنسان أن تكون في صدور أفعاله الإنسانية بحسب تمييزه و رويته"[2]

فابن مسكويه ايضاً يرى أن أخلاقيّة الفعل إنما تستمدّ من كونه مبنيّاً على حكم عقليّ، يقود الإنسان إلى سعادته التي تليق به.

إذا جمعنا هذه النصوص و ما ذكرناه سابقاً من أنّ السعادة عند الفلاسفة المسلمين هي حالة الكمال المثالي للإنسان، مما قيل في وصفها ما يذكره ابن سينا بقوله " فلا ينبغي لنا أن نسمع إلى قول من يقول، أنا لو خلقنا على حالة لا نأكل فيها، و لا نشرب، ولا ننكح، فأية سعادة تكون لنا؟ و الذي يقول هذا، فيجب أن يبصّر و يقال له يا مسكين، لعل الحال التي للملائكة و ما فوقها ألذّ و أبهج و أنعم من حال الأنعام، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدّ بها"[3]، كان مما يمكن استنتاجه أن معيارية الأخلاق، هي مقدار ما يمكن أن توصل الإنسان إلى حالة السعادة.

أما كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه السعادة فقد ذكر الفلاسفة المسلمون أن النفس الإنسانية – بشكل عام لها ثلاث قوى، أو ثلاثة جوانب، بمراعاة علاقة معينة بينها يمكن للإنسان أن يكون سعيداً، و أفعاله موصلة للسعادة.

أذكر ههنا مجموعة من النصوص عن بعض الفلاسفة التي تبين هذا الجانب

- يقول الفارابي " ... فالقوة الغاذية التي في الإنسان إنما جعلت لتخدم البدن، و جعلت الحاسة و المتخيلة لتخدما البدن و تخدما القوة الناطقة، و خدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن، و الناطقة منها عملية و نظرية، و العملية جعلت لتخدم النظرية، و النظرية لا تخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة، و هذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية، و النزوعية تخدم الحاسة و تخدم المتخيلة، و تخدم الناطقة، و القوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة و العمل إلا بالقوة النزوعية،

---

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ٢٢

[2] المصدر السابق، ص ٢٢

[3] ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج٤ ص ١٠

فإن الإحساس و التخيّل و الروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن ذلك بتشوّق إلى ما أحس أو تخيل أو روّى فيه أو علم، لان الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت.

فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة، و نصّبت غاية، و تشوّقت بالنزوعية، و استنبطت بالقوة المرويّة ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على ذلك، ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال، كانت أفعال الإنسان كلها خيرات و جميلة، فإذا لم تعلم السعادة، أو عملت و لم تنصّب غاية بتشوّق، بل نصّبت الغايةَ شيئاً آخر سواها، و تشوّقت بالنزوعية و استنبطت بالقوة المرويّة ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بالحواس و المتخيّلة، ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية، كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة"[1].

فالفارابي يرى أن هذه السعادة، تتحقق بأن يقيم الإنسان حياته على أساس صحيح من العلاقة بين قوى نفسه المختلفة، فعقل الإنسان هو القوة الأحرى بالعناية، لأنّ الإنسان يصل للسعادة بها، فإذا كانت الحواس، و الرغبات الإنسانية تخدم البدن، الذي به تقوم الحياة، فإنها يجب أن تهتدي بأحكام العقل فلا تحيد عن غايتها الأساسية و هي طلب السعادة، بل تتخذها أدوات لتحقيق هذه السعادة.

- و يقول ابن سينا بعد أن يبين أن الكمال الذي يليق بالإنسان هو الكمال العقلي: " الآن إذا كنت في البدن و في شواغله و علائقه أو لم تشتق إلى كمالك المناسب، أو لم تتألم بحصول ضده، فاعلم أن ذلك منك لا منه... و اعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات، و هيئات تلحق النفس بمجاورة البدن"[2]

و يرى أيضاً أن النفس لها قوى كثيرة، يرأس بعضها بعضاً، و يخدم بعضها بعضاً، ويرى أن العقل القدسي هو الغاية القصوى، و العقل العمليّ يخدم و يتلوه العقل المستفاد، و يخدمه العقل بالملكة، و آخره العقل الهيولاني، الذي يخدم العقل بالملكة، و العقل العمليّ يخدم جميع هذه العقول، على أساس أن العقل العملي يدبر العلاقة بالبدن، من أجل تكميل العقل النظريّ و تزكيته[3]، فالفعل يكون أخلاقياً بقدر انقياد قوى النفس لقوة العقل، لتصل به إلى السعادة.

---

[1] الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٦-١٠٧

[2] ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، ج٤ ص ٢٦-٢٧

[3] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج١ ص ٥٧-

- و يقول ابن مسكويه " و قد تبين للناظر في أمر هذه النفس، و قواها أنها تنقسم إلى ثلاث: أعني القوة التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، و القوة التي يكون بها يكون الغضب و النجدة و الإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط و الترفع و ضروب الكرامات، و القوة التي تكون الشهوة و طلب الغذاء و الشوق إلى الملاذّ التي تكون في المآكل و المشارب و المناكح و ضروب اللذات الحسية، و هذه الثلاث متباينة، و يعلم من ذلك أن بعضها إذا قوي أضر بالآخر، و ربما أبطل بعضها فعل الآخر...و هي القوة الناطقة و القوة الشهوية و القوة الغضبية، فلذلك وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى... و كذلك أضدادها التي هي رذائل...

فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة.و غير خارجة عن ذاتها و كان شوقها إلى المعارف الصحيحة... حدث عنها فضيلة العلم، و تتبعها الحكمة، و متى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما تقسطه لها، و لا منهمكة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة، و تتبعها فضيلة السخاء، و متى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع العاقلة فيما تسقطه لها فلا تهيج في غير حينها، و لا تحمى أكثر مما ينبغي لها حدثت منها فضيلة الحلم، و تتبعها فضيلة الشجاعة"[1]

فابن مسكويه يرى أنّ السعادة وهي معيار الأخلاقية تتحقق إذا كانت قوى النفس، و هي قوة الشهوة والقوة الغضبية، منقادة للعقل و أحكامه، فهو الذي يسيّر كل منها بما تقتضيه مصلحة الإنسان في تحقيق السعادة.

- و العقول عند الفلاسفة المسلمين نوعان: العقل النظريّ و العقل العمليّ، و العقل النظري له أربعة أحوال:
الأولى: أن لا يكون له شيء من المعلومات حاصلة، و ذلك للصبي الصغير، و لكن فيه مجرد الاستعداد، خالٍ عن الفعل. فيسمى عقلاً هيولانياً.
الثاني: أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، فإنه مهما عرض عليه الضروريات وجد نفسه مصدقاً بها، لا كالصبي الذي هو ابن مهد، و يكون فيها قريباً من الفعل، و هذا يسمى العقل بالملكة.
الثالث: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه، ولكنه غافل عنها، و لكن متى شاء أحضرها بالفعل، و يسمى عقلاً بالفعل.
الرابع: العقل المستفاد و هو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه، و هو يطالعها، ويلابس التأمل فيها، و هو العلم الموجود بالفعل الحاضر. انظر: الغزالي، **معيار العلم**، ص ٢٨٨
و أمّا العقل القدسي: فسمي كذلك لتقدّسه عن لوث العوائق الجسميّة، فيحصل له كل نظريّ بالحدس من غير حاجة إلى فكر. انظر: الأحمدنكري، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، ص ٦٠١

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ٢٣-٢٤

و هكذا يتبين لنا أن الفلاسفة المسلمين في مذهبهم في الواجب الأخلاقي يقوم على ربط الخير بالسعادة من جهة، ومن جهة أخرى فقد اهتموا بوسيلة إدراك هذا الخير الذي يمثل مضمون الواجب الأخلاقي، و هو العقل، محاولين تخليصه من كل ما يعوق إدراكه لهذا الخير من قوى أخرى تنازع العقل في السيطرة على الإنسان، و هذا الأمر لا يخلو أحياناً من نزعة في الزهد، تطالب الإنسان بالتخلي عن جميع علائق المادة و شهواتها و لذاتها، من أجل الوصول إلى الهدف الأسمى و هو إدراك السعادة[1]، فالعقل عندهم هو الذي يدرك السعادة الحقيقية، و به يحقق الإنسان كماله الذي يليق به، و بالتالي فإن الواجب الأخلاقيّ عندهم هو واجب عقليّ، و لكنه ليس واجباً فارغ المضمون، بل هو واجب غائيّ، يهدف إلى تحقيق السعادة.

فكلّ نوازع الإنسان، و التي يعبرون عنها بقوة الشهوة و هي طلب الطعام و الشراب و سائر اللذات الحسيّة، و قوة الغضب و هي التي تدفع الإنسان إلى حب الرئاسة أو الظهور، و سائر اللذات المعنويّة المرتبطة بالمادة، يجب أن تكون منقادة و خادمة للقوة الإنسانية الأسمى، و هي قوة العقل، و هذا العقل هو الذي يملي الواجب، و يبيّن مضمونه، في سياق سعيه لتحقيق السعادة.

[1] عبد الحي قابيل، المذاهب الفلسفية في الإسلام، ص ٣٤

المبحث الثالث: المنفعة و علاقتها بمصدر الإلزام الخلقي في الفلسفة الغربية النفعيّة.

إذا كانت نظريات المنفعة بشكل عام تتفق على أن مصطلحي (صواب و ينبغي) تعني أن الفعل الصواب و الفعل الذي ينبغي على المرء أن يفعله هو ذلك الفعل الذي سوف يفضي إلى أكبر قدر من اللذة وفي نفس الوقت سوف يقلل الألم إلى أقلّ قدر ممكن[١]، فإنني في هذا الفصل أحاول أن أتقصى حقيقة نظرية الإلزام عند مجموعة من الفلاسفة الغربيين الذين يحسبون على المدرسة النفعية.

[١] مابوت، **مقدمة في الأخلاق**، ترجمة ماهر عبد القادر، ص ٨٦

المطلب الأول: نظرية الإلزام عند (توماس هوبز) (Hobbes).

يتميّز مذهب (هوبز) (Hobbes) الأخلاقيّ بالماديّة المفرطة، و لذلك نراه يفسّر جميع مفاهيم الأخلاق الأساسيّة تفسيراً ماديّا:

فهو يفسر الإرادة تفسيراً مادياً، ويرى أن الحركة الدماغية إذا بلغت القلب – و هو مركز الإحساس و العاطفة عنده- إمّا أن يكون سيرها مريحاً ينشط الحركة الحيويّة، و إمّا أن يعيقها، فإذا كانت حالة النشاط تكون اللذة، و هي التي تسمى خيراً، و يكون نزوع الإنسان نحو هذا الشيء اللاذّ، و إما أن تحصل إعاقة لهذه الحركة، مما تتسبب بالألم، و هو الذي يسمى شراً، و يكون نفور الإنسان من هذا الألم.

فإرادة الإنسان في اختيار شيء ما، ما هي إلا وظيفة آلية يطلب من خلالها ما تشتهيه نفسه، و يبتعد عما يؤلمها، ولا إشارة في ذلك إلى أي جهد أو اختيار عقليّ، اللهم إلا في بيان الوسائل التي تعينه على تحقيق ذلك.

بل إنه رأى أن الخير و الشرّ ما هما إلا تعبيران عن اللذة و الألم، و بالتالي فهما نسبيان متغيران بحسب تغير أحوال الإنسان و رغباته، أو بحسب تغيّر الأشخاص و ظروفهم[1].

و في بيان خصائص الإنسان الاجتماعية، فإنّ (هوبز) (Hobbes) يرى أن الإنسان بطبعه همجيّ، أنانيّ، شرير، محب لذاته، ينفر ابتداء من الاجتماع بغيره من البشر، و يسعى وراء مصلحته الشخصيّة، وتتحكم فيه غرائزه و شهواته.

و علاقة الإنسان بغيره من الناس محكومة بثلاثة دوافع:

١. المنافسة و هي التي تدفع الإنسان إلى حب التملّك، و وسيلة الإنسان لتحقيقها هو العنف.
٢. و انعدام الثقة بالآخرين، و هذا يدفع الإنسان إلى البحث عن السلم – لا رغبة منه بالسلم ولكن لحماية ممتلكاته.

---

[1] انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٥٤، و توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامّة في فلسفة الأخلاق**، ص ٦٠، و نجاح الموسى، **المنفعة الفرديّة عند توماس هوبز**، ص ٧٧-٨٩، و فايزة أنور شكري، **القيم الخلقية**، ص ١٦٣-١٦٤.

٣. والرغبة في الشهرة و المجد، و تتحقق بعبارات المديح، و التعابير اللغوية المختلفة[١].

و بناء على هذا التصوّر لطبيعة الإنسان، و ميوله و رغباته، أقام (هوبز) (Hobbes) نظريته السياسية الأخلاقيّة، التي يتبيّن من خلالها مفهوم الإلزام الأخلاقيّ عنده.

فهو يرى أنّ الحق الطبيعيّ الأساسي للإنسان هو حقه بالبقاء، و ما يتبع ذلك من رغبات أخرى مثل الرغبة بتحقيق اللذة و المنفعة، و الإنسان يسعى لحماية هذا الحقّ بأية صورة كانت، بالسلم، أو بالحرب.

ولكنّ لما كانت الحرب تعرض الإنسان إلى خطر الموت، و هو ما يتعارض مع حقه الأول الذي يجب أن يسعى لتحقيقه، يسعى الإنسان لتحقيق السلام، ليس حباً للسلام، و لكن خوفاً من نتائج الحرب.

فالإنسان لا يعيش في المجتمع لأنه يحبّ المجتمع، أو لأنه يحب التضحيّة، و لكن لأنّ ذلك يحقق له منافع و مصالح أكثر مما لو عاش في حالة صراع دائم مع المجتمع.

ويكون ذلك بأن يتنازل الناس عن حقوقهم المختلفة لسلطة واحد مركزيّة، مكونة من شخص أو مجموعة أشخاص، تجمع بين يديها جميع الحقوق، و يوكل لها مهمة رعاية مصالح الأفراد، و حمايتها، ثم ينقاد الناس لهذه السلطة؛ لما تحققه من منافع ذاتية لكلّ واحد منهم، فينتقل الإلزام من مجرد الشهوة و الرغبة الفرديّة إلى الامتثال لقانون السلطة الذي يحدد الواجبات[٢].

---

[١] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الإنساني**، ص ١٩٠-١٩١، و نجاح الموسى، **المنفعة الفردية عند توماس هوبز**، ص ١٠٤-١٠٥،

[٢] انظر: محمد مهران رشوان، **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربيّة**، ص ١٣٦-١٣٧، و نجاح الموسى، **المنفعة الفرديّة عند توماس هوبز**، ص ٩٩-١٠٠، و أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، ص ١٩٠-١٩٤، و عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج٢ ص ٥٦٠-٥٦١

إنّ هذه النظرية التي يقدّمها (هوبز) (Hobbes) تجرّد الإنسان من صفاته التي تجعله إنساناً، و هي طبيعته الاجتماعية، وطبيعته العاقلة، و تتصور حالة النزاع بين أفراد المجتمع هي حالة الأصل، وحالة السلم هي الاستثناء، و بالتالي فهي فلسفة تشاؤميّة إلى حدّ كبير.

و هو كذلك يرى أن الإنسان بطبيعته غير قادر على إقامة حياة أخلاقية بدون الخوف من السلطة التي تفرض العقوبات، لمن يخالف نظامها.

المطلب الثاني: نظرية الإلزام عند (بنتام) (Bentham)

يعدّ (بنتام) (Bentham) مؤسس مذهب المنفعة العامّة في الأخلاق، بل إنّ كل الذين جاؤوا من بعده من أنصار المذهب النفعي الغربي الحديث بنوا على ما بدأه، و عدّلوا و أضافوا على هذا المذهب، بما يجعله أكثر قبولاً، أو أكثر اتساقاً، ولكن ضمن الإطار العامّ الذي رسمه هذا الفليسوف.

أ. المبدأ العامّ في الإلزام

يقوم مبدأ الإلزام في مذهب (بنتام) (Bentham) على أساس المنفعة، و رأى أنّ الإنسان في جميع تصرفاته يقع تحت مبدأٍ واحد و هو طلب اللذة، و تجنّب الألم.

و في ذلك يقول (بنتام) (Bentham) " خُلق الإنسان محلاً للذة و الألم، و جميع أفكاره راجعةٌ إلى هذين الأمرين، وكل الأعمال منبعثة عنهما، و من ادعى أنه لا سلطان لهما عليه فهو جاهلٌ لايدري ما يقول؛ لأنّك تراه لا يتباعد عن اللذة إلا لنوال اللذة، و لا يتجشّم الآلام إلا لتجنب الآلام تلك إحساسات فطرية لا يتسنى لواحد من الناس أن يقاومها، و بحث الأديب وواضع القانون يجب أن يكون موجهاً إليها، و أصل المنفعة يرجع كل شيء إلى اللذة و الألم الناشئين من تلك الإحساسات"[1]

بناء على ذلك فإنّ الإلزام الأخلاقيّ عند (بنتام) (Bentham) يقوم على أساس عدم وجود قواعد ثابتة محددة، تضمن للإنسان تحقيق السعادة، و نيل أقصى قدر من اللذة، و تجنّب الآلام تماماً، بل هي قضية نسبيّة، تختلف من موقف لآخر، و من شخص لآخر، و هذا ما دفع بعض الباحثين لتسمية مذهب (بنتام) (Bentham) في الإلزام بأنّه مذهب (نفعيّة الأفعال) أو (أخلاق المواقف) فلا يمكننا مثلاً وضع حكم عامّ للكذب من الناحية الأخلاقيّة، بل إن كلّ فعل (كذب) يختلف عن أي فعل (كذب آخر)[2].

و يرى أنّ التشريعات و القوانين يجب أن تراعي مبدأ ذلك، فيقول " يجب أن تكون سعادة الأمة بتمامها مطمح نظر الواضعين للقانون، و أن تكون المنفعة العمومية مدار أعماله في التقنين" ، فأضاف بعداً آخر في نظريته و هي بعد

---

[1] بنتام، أصول الشرائع، ترجمة أحمد فتحي زغلول، ص ١٨

[2] توماس وول، التفكير الناقد في القضايا الأخلاقيّة، ص ٨٢

السعادة العامّة، و رأى أنّ القاعدة النهائية في الإلزام الخلقي هي تحقيق أعظم قدر من اللذات لأكبر عدد من الناس، وذلك من باب أن تحقيق سعادة الآخرين هي خسر وسيلة تعين الإنسان على تحقيق أكبر قسط من اللذة[1].

ب. دور العقل في الإلزام

مع أنّ (بنتام) (Bentham) أرجع الحكم على القضايا الأخلاقيّة إلى مبدأ اللذة و الألم، و رأى أنّ الإنسان في ذلك شأنه شأن الحيوان، إلا أنّه رأى أنّ الإنسان يمتاز عن الحيوان بإعمال العقل، فالإنسان بعقله يحكم أن الفعل الخير أو الفعل الأخلاقيّ، هو الذي يعود بلذّة مستمرّة على الإنسان، و أنّ الفعل الشرير، هو الذي يعود بألم مستمرّ، أو الذي يزيد فيه الألم على اللذة، فيكون من الخطأ عنده أن يهجم المرء على اللذات بدون تبصرّ، و بدون خبرة، بل عليه أن يعدّ حساباً للذات والآلام و قيمتها النسبية، فالإنسان الأخلاقيّ يقوم بحساب لذاته، و آلامه، ليعرف المحصّلة الحقيقية لقيمة أيّة قضية يودّ الحكم عليها، و مثالاً على ذلك يرى أنه من السهل أن نضع قائمة لبيان لذّة الشرب، وإظهار أنّ الإدمان تجارة خاسرة، و أن مصلحة السكّير أن يُقلع عن معاقرة الخمر[2]، و قد بيّنت في الباب الأول من الرسالة عناصر الحساب النفعي للذات عند (بنتام) (Bentham)، فلا داعي لإعادتها هنا

ج. الواجب الأخلاقيّ و وظيفة علم الأخلاق

تأسيساً على ذلك، فإنّ (بنتام) (Bentham) ينعى كثيراً على فكرة الواجب الأخلاقيّ المجردة، و يرى أنّ الإنسان بطبعه ينفر من عبارة (عليك أن تفعل كذا، لأنه واجب عليك) و رأى أنّ كلمة (الواجب) قد أُسيء استخدامها، وهي كلمة يكتنفها الكثير من الغموض، و لا تعبّر إلا عن سلطة المتكلّم المتعجرف، و رأى أنه من غير اللائق أن يستكين الفيلسوف الأخلاقيّ على مقعد مريح يطمئن إليه، ثمّ يأخذ في نثر آراء قاطعة جازمة حول الواجب، فلماذا لا يعمل بما يقول؟ ذلك لأنّ كل إنسان إنما يفكر في منفعته، و ذلك من صميم طبعه، و من حكمة الأخلاقيّ أن يبدأ برعاية مصالحه.

---

[1] انظر: اندريه كريسون، **المشكلة الأخلاقية**، ص ٢٢٣، و عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق النظريّة**، ص ٢٤٨، و زكريا إبراهيم، **المشكلة الأخلاقيّة**، ص ١٦٥

[2] انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٣٣٢، و اندريه كريسون، **المشكلة الأخلاقيّة**، ص ٢٢٣، و عادل العوا، **المذاهب الأخلاقيّة**، ص ٥٣٥

بناء على ذلك انطلق (بنتام) (Bentham) في بيان ما يسميه (علم الواجبات) و يعرّفه بأنّه صناعة القيام بما يليق فعله، أو هو فنّ عمل ما يجب فعله، و هذه الصناعة تهدف إلى دلالتنا على كيفية انطباق المبدأ النفعي على تفاصيل الحياة، ويهدف إلى تعليم الناس كيف يرقون إلى أقصى حدود اللذة، و ينحدرون بالألم إلى أدنى مستوى.

فيكون واجب الأخلاقي بعد ذلك أن يرشدوا النّاس إلى الطريقة التي ينالون بها سعادتهم، و تعليمهم ما ينبغي عمله، لا لأنه واجب خالٍ من المضمون، و لكن لأن الإنسان من حيث هو إنسان يطمح إلى ما هو مجبول عليه، بطبيعته، فبدلاً من يقال (يجب أن تفعل كذا) يقال (إن طبيعة الإنسان تقتضي أن يفعل هذا)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الخير هو اللذة و الشرّ هو الألم، و ببيان الفيلسوف الأخلاقي للسعادة تكون مهمته قد انتهت، و هكذا ابتكر (بنتام) (Bentham) منهجاً جديداً في تحليل مفهوم الواجب ، إلى عناصره الأساسيّة وفق مبدئه النفعيّ [1].

و هكذا نرى أن (بنتام) (Bentham) أقام مذهبه الأخلاقيّ على أساس نفعي واضح، دور العقل فيه هو تحقيق هذه الغاية، و حلل مفهوم الواجب الأخلاقيّ وفق هذا المبدأ، إلا أنّه عندما أشار إلى مفهوم العقل جعله خادماً للذات لئلا تتعارض، و لم يجعله رائداً لها يهدف بها إلى غاية أسمى منها، فهو يرى أن المطالب البشريّة تتوقف عند حدود اللذة الماديّة.

[1] انظر: اندريه كريسون، **المشكلة الأخلاقية**، ص ٢٢٢، و عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، عرض ونقد، ص ٥٣٥-٥٤٣، و توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ١٠٣،و توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقيّة**، ص ٨٤، و يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٣٣٢

John Bowring, **The Works of Jermy Bentham**, W. Tait١٨٤٣ ،, Harvard University,p 89

Ross Harrison, **Jeremy Bentham, In Ted Honderich** (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, 1995, p.86

المطلب الثالث: نظرية الإلزام عند (جون ستيوارت ملّ) (Mill)

يتفق (ملّ) (Mill) مع (بنتام) (Bentham) في القول بأن الفارق بين الصواب الخلقي و الخطأ الخلقي رهن بنتائج أفعالنا، و ما تؤدي إليه من المنفعة، و أن من الخطأ أن يظن ظانّ أن المنفعة تعني شيئاً غير اللذة، و اعتبر اللذة هي الغاية الوحيدة للإنسان، والمعيار الذي تقاس به أفعال الإنسان و المقياس الذي تصدر بمقتضاه أحكامنا الخلقية، فأعمال البشر إنما تعتبر صواباً بقدر السعادة الناجمة عنها، و خطأ بقدر ما تسبب لهم من بؤس و شقاء[١].

و يرى (ملّ) (Mill) أن مسألة الغايات القصوى لا تخضع للبرهان المباشر، فالفعل الخير يمكن إثبات خيريته بالبرهان على أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا تحتاج خيريته إلى برهان، فالدليل مثلاً على أن الطب خير هو أنه يقود الناس للصحة، والبرهان على أن فن الموسيقا خير هو أنه يثير في النفس لذة، أما لماذا تكون الصحة والمنفعة خيراً في ذاتها فذلك ما لا يناله برهان[٢].

بهذا التحديد للقياس الذي بموجبه تقاس القيمة الأخلاقية للأفعال، أو ما اصطلح على تسميته الإلزام الخلقي نجد أن مل يتفق مع (بنتام) (Bentham) إلا أننا نجد أن (ملّ) (Mill) قد أضاف مجموعة من التحديدات له يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: يرى أن مبدأ النفع يجب أن ينطبق على قواعد عامة في الأخلاق، و ليس على حالات فردية من الأفعال، فالفعل يكون صائباً إذا كان مستنداً إلى قاعدة أخلاقية يؤدي تطبيقها إلى لذة أكبر و ألم أقلّ، ففي حالة الكذب مثلاً، لا نقيس كل حالة بشكل منفرد، فالكذب عمل خاطئ، لأن الصدق بوجه عام ينتج قدراً أعظم من الخير بوجه عام، ومثل ذلك يقال في حالة الوفاء بالوعد، و عليه تكون الأفعال صحيحة بقدر التزامها بقواعد نفعية عامة[٣]، فتكون

---

[١] انظر: زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص ١٦٨، عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٦٨، و توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ١٤٤،و

John Stuart Mill, George Sher, **Utilitarianism**, Hackett Publishing,2001, p 6-7

[٢] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ١٤٣

[2] John Stuart Mill, George Sher, **Utilitarianism**, p 4

[٣] توماس ورل، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٨٦

الأخلاق عنده هي: قواعد توجيه الحياة بمراعاة تعاليم من شأنها أن تكفل للإنسانية كلها قدر الإمكان حياة خالية من الألم بقدر المستطاع، حافلة ما أمكن باللذة المثلى[1].

و يرى (ملّ) (Mill) أن ذلك هو محور التفرقة بين المنفعة و الانتهازية، فالانتهازية تعني بوجه عام جرّ المغنم لمصلحة الفرد الفاعل مثل الوزير الذي يضحي بمصلحة وطنه حفاظاً على منصبه، أما إذا دلّت الكلمة على معنى أفضل من هذا فأشارت إلى ما يلائم غرضاً مباشراً سريعاً أو ما يحقق غاية مؤقتة بالخروج على قاعدة يعود التقيد بها بنفع أسمى فإن هذا الملائم أو الموافق لا يعني حينئذ النافع بمعناه المقصود في مذهب المنفعة، و إنما يتفرع عن الضارّ، كأنْ يصبح الملائم لغرضنا أن نكذب للنجاة من مأزق مؤقت أن نحقق نفعاً عاجلاً لنا و للآخرين، مع أنّ من البيّن أنّ أنفع الأشياء أن ننمي في نفوسنا الشعور الدقيق بالصدق؛ لأنّ إضعاف هذا الشعور من أعظم الأمور ضرراً، حتى أنّ مجانبة الصدق من غير عمد تنكشف عن نتائج خطيرة، إنما تضعف ثقتنا بقول الناس، و هذه الثقة عماد الرفاهية الاجتماعية، إننا نشعر أن مخالفة قاعدة جد نافعة للحصول على مغنم عاجل ليس بالأمر النافع حقاً، فمن يسلب البشرية خيراً لمأرب شخصي يكون ألدّ أعدائها، و إن كان لقاعدة الصدق هذه استثناءات تقرها جميع الفلسفات الخلقية، غير أنه من الواجب عدم التوسع في هذه الاستثناءات[2].

ثانياً: إدخاله لمبدأ الكيفية في حساب اللذات، فقد رأى أنّ اللذات لا تختلف في الكمية فقط، و إنما تختلف في الكيفية أيضاً، و رأى أنّ أنواعاً من اللذة تُطلب و تتمتع بقيمة أعظم من غيرها، و بذلك صار مفهوم اللذة عنده يتجاوز المفهوم الحسيّ الجسدي إلى اللذات العقلية الجمالية و الأخلاقية،[3] و على ما يقول مل: "عدد قليل من الناس يرضى أن يستبدل إنسانيته بأن يكون حيواناً أقل درجة مع التأكيد له بأنه سيحصل على الحد الأقصى من اللذة التي تتمتع بها الوحوش، لا أحد من الأذكياء يرضى بأن يكون غبياً، ولا أحد من المثقفين يرضى بأن يستحيل جاهلاً، ولا يرضى

---

[1] عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٧٤

[2] المرجع السابق، ص ٥٨١

[3] اندريه كريسون، **المشكلة الأخلاقية**، ص ٢٢٤، و عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٧١-٥٧٢، و أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الإنساني**، ص ٢١٢

إنسان له مشاعر و ضمير أن يصير أنانياً حقيراً، حتى لو تمّ إقناعهم بأن غباءهم أو جهلهم أو أنانيتهم ستعود عليهم بحياة أفضل من التي يعيشونها في حالتهم الأولى"[1]

أمّا كيف يمكن المفاضلة بين اللذات كيفاً فيرى مل أن ذلك يكون من الأشخاص الخبراء الذين خبروا أنواع اللذات فعاشوا في لذائذ الرذائل، ثم انغمسوا أخيراً في حياة الفضيلة و الطهر[2].

ثالثاً: إدخاله مبدأ النفع العام في نظرية الإلزام عنده.

فلقد أدخل مل إلى نظرية المنفعة بعداً عقلياً جديداً، يسمو بالإنسانية فوق الفردية[3]، ففي حين أن (بنتام) (Bentham) لم يطلب إلى الأشخاص الأنانيين أن يتخلوا عن أثرتهم، بل أراد منهم الموافقة على جعلها تخدم الإيثار بتثقيف عقولهم، فإن (ملّ) (Mill) يرى بأن الأخلاق النفعية تتضمن تقديم الصالح العام على المصلحة الشخصية، و أن هذا أمر بدهي يقضي بارتباط المصلحة الشخصية بالمصلحة العامة، فعنصر التضحية قائم في الإنسان و هو يدعوه إلى التضحية بسعادته الشخصية من أجل سعادة الآخرين[4].

هكذا سار مل بمذهب المنفعة نحو الاعتدال بعد أن أقرّ بمبدأ الغيرية، و اعتبر أن المجموع أولى من الفرد من الناحية الخلقية، فانتقل من مذهب الأنانية إلى مذهب المنفعة العامة الذي يوجب على الإنسان العمل لتحقيق السعادة للمجموع[5].

و يجيب مل على الاعتراض القائل بأن مذهبه يسرف في الطلب عندما يفرض على الإنسان أن يستهدف في سلوكه الخير العام دائماً، أن المواقف التي تتطلب من الإنسان أن يضع الخير على نطاق واسع هي فرص نادرة، ينبغي على الإنسان أن يستغلها للنفع العام[6].

---

[1] John Stuart Mill, George Sher, **Utilitarianism**, p 9

[2] اندريه كريسون، **المشكلة الأخلاقية**، ص ٢٢٤.

[3] عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٦٨

[4] عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٧٣، و أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الإنساني**، ص ٢١٥

[5] فايزة أنور شكري، **القيم الأخلاقية**، ص ١٨٦، و أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الإنساني**، ص ٢١٢، زكريا إبراهيم، **المشكلة الأخلاقية**، ص ١٧٠

[6] عادل العوا، **المذاهب الأخلاقية**، ص ٥٧٤

إنّ مذهب (ملّ) (Mill) في المنفعة يبدو أكثر إنسانيّة من مذهب (بنتام) (Bentham)، فالتمييز بين اللذات على أساس نوعيّ أليق بالإنسان، فعندما قال إنّ العاقل لا يرضى أن يعيش حياة وضيعة و إن كانت تحقق له مقداراً أكبر من اللذة، عبّر بذلك عن قيم إنسانيّة لا يقبل الإنسان التخلي عنها بأيّ ثمن.

وكذلك اعتماده فكرة القواعد النفعيّة بدلاً من فكرة نفعية الأفعال تجعل المذهب أكثر رسوخاً، أو أكثر قابليّة للتطبيق والتعليم.

لكن يبدو لي أنه عندما أضاف فكرة المنفعة العامّة فإنّ هذه الإضافة لم تكن متسقة مع المذهب، فإذا كانت القاعدة العامّة في المذهب النفعيّ هي أنّ الغاية القصوى، و المقياس الذي تقاس به أخلاقيّة الفعل، فإنّ اللذة هي شعور فرديّ، و لا يمكن أن تضاف للجماعة، وبالتالي فإنّ فكرة المنفعة العامّة و اعتبارها أساساً في الحكم الأخلاقي، يجب أنّ تستند إلى مصدر آخر غير مبدأ النفعية،ولكن يبدو أنّ (بنتام) (Bentham) لم يرد الخروج عن المذهب العام في تعريف المنفعة، و في نفس الوقت رأى ضرورة أن تكون المنفعة عامّة و اجتماعيّة، فأضافها إلى مذهبه دون أن يحسن عزوها إلى قاعدة النفعيّة الأساسيّة.

المطلب الرابع: نظرية الإلزام عند هربرت سبنسر[1].

إن نظرة سبنسر للإلزام الخلقي تبدو مغايرة لما رأيناه عند من سبقه من النفعيين، فهي تقوم على نظرة مغايرة للأخلاق أصلاً، و تفسيره للحياة الخلقية و غايتها، إلا أنه مع ذلك يعد نفعياً في فلسفته الأخلاقية[2].

تقوم نظرة سبنسر أساساً للأخلاق على أنها ظواهر طبيعية، و بالتالي فإن العلم الذي يدرس الأخلاق الإنسانية يجب أن تكون من طراز العلوم الواقعية التي تستبعد المعاني و المبادئ الميتافيزقية[3]، فهو يرى كغيره من أبناء عصره أن العلم هو مرحلة لاحقة في التطور على الدين، و أن العلم حلّ محل الدين في تفسير و تنظيم ظواهر الحياة.

صاغ سبنسر نظريته الأخلاقية متأثراً بثلاثة اتجاهات كانت سائدة في عصره هي:

١. المذهب النفعي الأخلاقي الذي ساد في عصره.

٢. نظرية التطور البيولوجية التي وضعها دارون[4].

٣. الفردية و التحرر[5].

---

[1] هربرت سبنسر، فيلسوف انجليزي، عاش بين ١٨٢٠م- ١٩٠٣، له كتاب مذهب الفلسفة التركيبيّة، درس فيه العلوم البيولوجية والاجتماعيّة بفكرة فلسفيّة عامّة عن التطور باعتباره فكرة تضمّ أشتات العلوم، كان متأثراً بفكرة دارون للتطور، وأراد بناء علم النفس وعلم الأخلاق، على هذا الأساس، انظر: فؤاد كامل و زكي نجيب، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ٢٤٧

[2] ما دفع الباحث إلى اعتبار سبنسر من الفلاسفة النفعيين هو أن الكثير من الباحثين قد ذكروه في جملتهم، أمثال الدكتور توفيق الطويل في كتابه: **مذهب المنفعة العامة** ص ٢٠٦-٢٣٥، و أبو بكر ذكري و عبد العزيز أحمد في كتابهما: **مباحث و نظريات في علم الأخلاق**، ص ١٥٢

[3] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٣٦٢

[4] تشارلز روبرت دارون، عالم حيوان انجليزي، اشتهر بمذهب التطوّر، ولد في ١٨٠٩م، و توفي في ١٨٨٢، درس الطب و العلوم اللاهوتية، و ذهب إلى القول إن الأحياء تتنازع مع بعضها البعض من أجل البقاء، فيحدث نتيجة ذلك انتخابٌ طبيعي، تكون فيه الغلبة للحيوان المزوّد بغرائز تمكنه من ذلك، و أشار إلى إمكانيّة تغير الأنواع عن طريق العوامل الطبيعيّة بما يكفل لها ذلك،ثم في باب دراسته للإنسان قال أن ملكات الإنسان العقلية و غرائزه و تصوراته الأخلاقيّة، و الدينيّة هي نتيجة تغيرات بيولوجية مفيدة، انتقلت و رسخت في النوع الإنساني بطريق الوراثة. انظر، عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١ ص ٤٧٣-٤٧٤

[5] وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ٣١١

و لكن النزعة التي ميّزته على غيره من النفعيين هي أنه دعا إلى أقامة علم الأخلاق على أُساس بيولوجي، بإخضاعها إلى مبادئ التطور و الانتخاب الطبيعي[1].

أما فيما عدا ذلك فلم تختلف نظرية النفعية التطورية التي أنشأها سبنسر عن النفعية التقليدية التي أشرنا إليها سابقا من ناحيتين: في تصورها للغاية التي يهدف إليها الإنسان، و في فهم المقياس الذي تقاس به أخلاقية الأفعال الإنسانية، فلا توجد نظرية أخلاقية – كما يقول سبنسر– تتفادى أن تعتبر الإشباع أو السعادة هي هدفها[2].

يرى سبنسر أن الغاية التي تستحق أن تكون معياراً للحكم الأخلاقي هي : أنه كلما كان العمل مؤدياً إلى توافق المرء مع بيئته، و جعله أبناء جنسه أغنى و أسعد كان خيراً، و كلما كان مؤدياً إلى جعل صاحبه و أبناء جنسه أفقر و أتعس كان شراً[3].

إلا أنّ الاختلاف الذي تقدمه نظرية سبنسر هو أن اللذة بحد ذاتها ليست العنصر الأساسي في الحكم الأخلاقي، بل ينظر إليها على أنها الدليل الحيويّ و العلامة التي تشهد للوجدان بالملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة، فإذا أردنا أن نقيم دليلاً على الملاءمة فلا نجد دليلاً سوى اللذة و الألم، الملاءمة تحصل لذة و عدمها ينتج ألماً[4].

و عليه يكون الفعل الخلقي عنده هو: الفعل الذي يلائم الفرد مع بيئته الاجتماعية في وسط تنافر غايات الأفراد، مفضياً إلى رفاهية الإنسان، مقترناً باللذة، موصلاً الإنسان إلى أكمل و أعظم حياة[5].

أما مفهوم التطور في نفعيته فهو يعني أمرين:

١. إنّ قانون الأخلاق الذي يميل إلى الخير لذاته أصبح اليوم ثابتاً و عاماً و متأصلاً في الإنسانية، بدليل ما يلاحظ على الإنسان منذ طفولته من الميل إلى الخير مجرداً عن الخضوع لدواعي اللذة و المنفعة، إلا أن هٰذا التأصل لم

---

[1] ويل ديوارنت، **قصة الفلسفة**، ص ٤٨٨

[2] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٢٠٨-٢٠٩

[3] أبو بكر ذكري و عبد العزيز أحمد، **مباحث و نظريات في علم الأخلاق**، دار الفكر العربي، مصر، ط٤، ١٩٦٥، ص ١٥٢

[4] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٣٦٢، و وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ٣١٠، و أبو بكر ذكر و عبد العزيز أحمد، **مباحث و نظريات في علم الأخلاق**، ص ١٥٣، وديوارنت، **قصة الفلسفة**، ص ٤٨٨

[5] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، ص ٢٠٩-٢١٠، ديوارنت، **قصة الفلسفة**، ص ٤٨٨

يكن موجوداً عنده في سالف العصور، إذ لم يكن في الإنسانية الأولى[1] مقياسٌ للأخلاق سوى المنفعة، وبارتقاء تدريجي تحولت فكرة المنفعة إلى فكرة الواجب أو الخير في ذاته مدفوعة بعوامل اللذة و الألم و حب الذات، إن الذي كانت تسميه الإنسانية خيرا هو كل عمل نافع محقق لأمنها و سعادتها، و لذا كان الصدق و العدل و الأمانة و الشجاعة فضائل لأنها نافعة للمجتمع، ثم وصل المجتمع إلى اعتبارها فضائل مع أنها ناشئة عن أصلها الأناني[2].

٢. إنّ القواعد الأخلاقية الخاصة التي يقبلها المجتمع في فترة تاريخية محدودة تعتمد على الانتخاب الطبيعي المتوافق مع الظروف، و لذلك يلاقي السلوك العقاب الأخلاقي في وقتنا الحاضر حينما يصبح أقل ضبطاً و أكثر اصطناعاً[3].

ثم يعود ويقول أن ما يمدّ القواعد الأخلاقية بقوتها هو الخوف من الألم أو العقاب[4].

إنّ النظريّة التي يقدّمها هربرت سبنسر في تفسير الأخلاق بأنّها قائمة على فكرة التطور في التلاؤم مع الطبيعة، لتحقيق حاجات الإنسان الماديّة، يحطّ من قيمة الإنسان، و لا يبرز القيمة السامية للإنسان بالعقل، فهو ينكر أي دور للعقل في الحياة الخلقية للإنسان، و يجعل غاية الإنسان هي التواؤم مع بيئته الماديّة، فهو بلا هدف سامٍ، و لا غاية قصوى، فأيّ شيء يميّزر الإنسان عن الحيوان بعد ذلك.

أمّا ما يقوله عن فكرة التطوّر، فإنّ هذه الفكرة في أساسها البيولوجي لا تزال موضع بحث و نظر و جدال بين علماء البيولوجيا، بل هي لا تقدّم نفسها على أنها أكثر من نظرية لتفسير لظواهر الحياة الماديّة، فلا تصلح أن تؤخذ على أنّها الأساس لتفسير الظواهر الأخلاقية، و هي لم تثبت بعد في المجال الذي ظهرت فيه.

---

[1] هذا يناقض العقيدة الإسلامية، فالمسلمون يعتقدون أن البشرية لم تخل من نبيّ أو دين، بل إنّ أول البشر هو آدم عليه السلام نعتقد بنبوّته، و قد قال الله تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر٢٤] و منهج الباحث أنه يعرض الفكرة كما يقدّمها أصحابها، أو من ينقلون عنهم، دون تدخل إلا بإيضاح أو بيان، و سيأتي تفصيل الإجابة عليه في نهاية الفصل.

[2] أبو بكر ذكري، و عبد العزيز أحمد، **مباحث و نظريات في علم الأخلاق**، ص ١٥١-١٥٢

[3] وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ٣١١

[4] وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ، ٣١١، و توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ١١٦

و فوق ذلك فإن سبنسر لم يقدّم لنا مثالاً على تطور قاعدة أخلاقيّة، أو مبدإ أخلاقي، بل يكتفي بذكر هذه الفكرة، دون أن يدلل عليها بمثال واحد.

المطلب الخامس: نظرية الإلزام عند (هنري سدجويك) (Sidgwick).

تعتبر نظرية (سدجويك) (Sidgwick) في الإلزام الأخلاقي نقلة نوعية كبرى في الفلسفة النفعية بوجه عام، فقد أعاد تأسيس نظرية المنفعة على أسس جديدة رأى أنها تدعم وجهة النظر النفعية.

و يمكن تتبع الدراسة النقدية التي اعتمدها (سدجويك) (Sidgwick) في استنتاج نظريته على النحو التالي:

فلقد درس (سدجويك) (Sidgwick) نظريّات المدارس الأخلاقية ووجدها تنقسم إلى ثلاثة مدارس رئيسية هي: المدرسة الحدسية، ومدرسة اللذة الأنانية، و مدرسة المنفعة أواللذة العامة[1]، ورأى أن ثمة تعارضاً بين المذهب النفسي للسعادة القائل بأنّ كل إنسان ينشد لذته الخاصّة، و مذهب المنفعة العامة الذي يرى أنّ كل إنسان ينبغي أن ينشد السعادة العامّة، و رأى أنّ مذهب المنفعة بصورته التي قدّمها من قبله لا يمكنه أن يقدّم تأسيساً لوجوب طلب المنفعة العامّة.

ثمّ وجه نقده إلى مذهب الأنانية و الذي قدمه أمثال (هوبز) بأنه لا يستطيع وضع معيار للتمييز بين اللذات.

و لمذهب الواجب العقلي، بأنه شكليّ صوريّ، لا يستطيع تحديد مضمون الواجبات الأخلاقيّة.

و لمذهب المنفعة العامة بأنه لم يستطع التوفيق بين الأنانية و المنفعة.

و رأى أنّ النظريّة الأخلاقيّة يجب أن تستند إلى مجموعة من البدهيّات العقليّة، و هذه البدهيات التي وصل إليها بالبحث العقليّ هي : أنّ اللذة هي الشيء الوحيد الذي يرغب فيه الإنسان لذاته، و أنّ الإنسان يجب أن يتجه بأفعاله و تصرفاته إلى سعادة المجموع، و هو مبدأ الإحسان، و جعل هذه البدهيات أسساً لقيام مذهبه[2].

فأقام مذهبه المسمى (النفعيّة الحدسيّة) على مجموعة من القواعد هي:

١. يجب علينا أن نفضل خيراً أكبر في المستقبل على خير أقلّ في الحاضر، و سمى هذا مبدأ الفطنة.

---

1 C.D Broad, **Five Types of Ethical Theory**, p 148

٢ توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامّة في فلسفة الأخلاق**، ص ٢٤٧-٢٤٩

C.D Broad, **Five Types of Ethical Theory**, p149

٢. بوصفنا كائنات عاقلة ينبغي علينا أن نعامل الآخرين بما نحب أن يعاملونا به، و هذا هو مبدأ العدالة.

٣. لما كان من البيّن بنفسه أنه من وجهة نظر العالم فإن خير أي فرد ليس أهمّ من خير أي فرد آخر، يجب على الإنسان أن يسعى إلى الخير العام، بالقدر الذي يستطيعه، وهو مبدأ الإحسان.

و رأى (سدجويك) (Sidgwick) أنه بهذه الطريقة يمكنه الجمع بين طلب السعادة الشخصية، و تحقيق السعادة العامّة، على أساس أنّ خير الفرد عنصر في خير المجموع، و خير المجموع يسهم في خير الفرد[١].

و رأى أنه من خلال الإقرار ببدهية الإحسان للآخرين يمكننا تفسير الأعمال التي يتفق الناس على أنها واجبات أخلاقية مثل: الصدق، و حب الوطن..إلخ[٢].

و رأى (سدجويك) (Sidgwick) أن اللذة هي الشيء الوحيد الذي يرغب فيه الإنسان لذاته، و لذلك يهدف لها الإنسان باختياره، إلا أن العقل يأمرنا بأن نختار أعظم لذة ممكنة التحقيق، و أن لا نفرق بين لذة الحاضر و لذة المستقبل، لا و لا بين لذة أنفسنا و لذة الآخرين، و إن كان في ذلك ثنائية في أوامر العقل فكيف يمكن أن نجمع بين طلبنا للذاتنا و طلبنا للذات الآخرين، و بناء على ذلك لجأ إلى تحوير القاعدة الأخلاقية التي يتبناها الحدسيون (اعمل وفق مبدأ أو قاعدة تستطيع أن تجعلها قانوناً عاماً للناس جميعاً) و لكنه فسره بمعنى أن ما يكون صواباً أو خيراً لي ينبغي أن يكون صواباً و خيراً لجميع الناس متى تشابهت الظروف، و من جهة أخرى اعتمد على ما اعتبره بدهية حدسية بأن الإنسان مطالب بأن يقصد بتصرفاته سعادة المجموع[٣].

من خلال ما سبق يبدو لي أن (سدجويك) (Sidgwick) قد رأى أن المذهب الحدسي أو العقلي يفتقر إلى المضمون العملي، و المذهب النفعي يفتقد إلى التأسيس العقلي، فوضع الأخير في قالب الأول، فكان ما يسمى المذهب النفعي الحدسي.

---

[١] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص ٥٧٤

[2] Charlie Dunbar Broad, **Ethics and the History of Philosophy**, page 65

[٣] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٢٤٩-٢٥١

من خلال هذا التصور لفكرة الإلزام الأخلاقي، رأى (سدجويك) (Sidgwick) – فيما يعتقد- أنه أقام مذهبه النفعي على أساس عقلي[1]، فقبل أن يدافع عن مذهب النفعيين في وجه خصومه قام بتعديل المذهب ليكون أكثر عقلانيّة، و أمدّة بأسس عقليّة مقبولة عند الجميع، مثل مبدأ عامل الناس بما تحب أن يعاملوك، و ظل مع ذلك محاولا الاحتفاظ بجوهر المذهب النفعيّ الذي يرى أن الأفعال إنّما يحكم عليها أخلاقياً بموجب نتائجها.

---

[1] Charlie Dunbar Broad, **Ethics and the History of Philosophy**, page 65

المبحث الرابع: مقارنة و مناقشة و تحليل

أولاً: أهمية المنفعة في فكرة الإلزام

من خلال استعراض المدارس الثلاث في فكرة الإلزام الأخلاقي نجد أن فكرة المنفعة ظهرت في كلٍ منها بشكل واضح، و إن كانت بطرق متفاوتة.

فالمتكلمون رأوا أن الفعل يستمد أخلاقيته من خلال تطابقه مع مفهوم الحسن، و الفلاسفة المسلمون رأوا أن الفعل يستمد أخلاقيته من خلال دوره في الإفضاء إلى السعادة ، و الفلسفة الغربية النفعيّة رأت أن ذلك يكون بقدر ارتباطه باللذة.

و لكن الفرق الجوهري بين هذه المدارس في تصورها للعلاقة بين الإلزام و المنفعة يعود إلى نظرتها إلى مفهوم السعادة، فهي عند الفلاسفة المسلمين حالة من الكمال الإنساني العقليّ، فيكون العقل في دلالته على السعادة هو الفيصل في الحكم الأخلاقي، و عند الفلاسفة الغربيين النفعيين ترتبط السعادة ارتباطاً وثيقاً باللذة الحسية، فتكون الحواس هي الدالة على قيمة الإلزام، و إن كان للعقل بعد ذلك دور في تنسيق و فهم هذه اللذات الحسية، أما المتكلمون فرأوا أن المنفعة في أصلها فكرة عقليّة، و لكن إدراكها لا يستقل به العقل، فربطوا بينها و بين مفهوم الإيمان.

و بالتالي جاءت العلاقة بين المنفعة و الإلزام في هذه المدارس بالصورة التالية:

أ. و في الفكر الكلامي و الأصولي الإسلامي: الالزام إنما يكون بأحكام التشريع و اعتقاد أنها ضامنة للوصول إلى السعادة.

ب. في الفكر الفلسفي الإسلامي: الإلزام في حكم العقل لسيطرته على باقي قوى الإنسان للوصول إلى السعادة.

ج. و في الفكر الغربي الحديث: مقدار ما يعايشه الإنسان من لذة هو مقياس الأخلاقية، و معيار الإلزام.

إنّ أساس فكرة الربط بين المنفعة أو السعادة و الإلزام هي فكرة إنسانية، و السؤال الأكبر الذي يظل الإنسان يطلبه طوال حياته هو كيف يمكن أن أحقق السعادة؟ و بالتالي يمكن القول إن أي نظرية في الإلزام تتغاضي كلية عن فكرة المنفعة لن تكون شمولية، و ستنكر أحد العناصر الأساسية في الاستدلال الأخلاقي[1].

و لذلك نرى أن الشيء المشترك بين كل هذه النظريات – بقولها بفكرة السعادة أو المنفعة- هو أنها أخلاق نتائج، بمعنى أنها تحكم على الأخلاق بما يترتب عليها من نتائج، و لا تقدر السلوك الإنساني إلا بالنظر إلى الثمار التي تجتنى من ورائه، وحين يقول أصحاب هذه المذاهب مثلاً إنّ الصلة وثيقة بين الخير و السعادة فإنهم يعنون بذلك أن الرجل الفاضل هو الذي يستطيع التحقيق الانسجام بين سائر قواه، و من ثم فهو الذي يستطيع بلوغ السعادة، و أن كلاً من الخير والسعادة يستلزم مراعاة هذه القوى الكائنة في الإنسان، و لا بدّ أن يشعر الإنسان بالسعادة حينما يحقق ما تقضي به طبيعته[2]، ثم يعود الفرق بعد ذلك في بيان ما يستحق المراعاة و الاعتبار في النظر إلى قوى الإنسان، فمضت النفعية الحديثة إلى أنها قوى مادية، أو مرتبطة بالمادية، و مضت الفلسفة الإسلامية إلى أنها قوى العقل المتجردة عن المادة، و أما الفكر الإسلامي فنظر إلى كل هذه الجوانب باعتبار ، دونما إلغاء أو إهمال شيء منها.

إن الإشكالية التي يقع فيها بعض الباحثين الأخلاقيين ترجع إلى التزامهم بمفهوم المنفعة في الفكر الغربي عند مناقشتهم لفكرة المنفعة في الإلزام، مع أن هذا المفهوم هو موضع نقاش و لا يسلّم به كما يعرضونه، وبالتالي فإنّ هذا الالتزام أوقعهم عند مناقشتهم لفكرة المنفعة أنهم يناقشون فكرة أهلية اللذة لتكون معياراً للسلوك الإنساني! مع أنّ اللذة ليست مقياساً عند جميع القائلين بالغائية في فكرة الإلزام الأخلاقي، فإنّ منهم من جعل الغاية هي السعادة العامّة، و منهم من جعلها الخير، و منهم من جعلها الرضا العاطفي.

ثانياً: الأسس الفكرية في النظرة إلى علاقة المنفعة بالإلزام.

بيّنت سابقاً أن المدارس الفلسفية الإسلامية و الغربية، و الكلامية تقول بوجود علاقة ما بين المنفعة و الإلزام، و لو أردنا تقصي الأسس الفكرية و المنهجية لآرائهم تلك لوجدنا ما يلي:

---

[1] توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٨٨

[2] زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ١٥٤

أ. إنّ المتكلمين: قد انطلقوا من عقيدة الإيمان بالله سبحانه و تعالى، ثم اختلفوا بعد ذلك في تصوّرهم للعلاقة بين الخالق سبحانه و بين الإنسان، فأمّا الأشاعرة و الماتريدية فرأوا أنّ هذه العلاقة قائمة على أنه لا يجب على الله سبحانه و تعالى لعباده شيء ابتداء، و لكن استقراء نصوص التشريع يدلّنا على أنها جاءت لتحقيق مصالح العباد، و المعتزلة قالوا إنّ العدل الإلهي يقتضي أنْ لا يفعل الله سبحانه و تعالى فعلاً أو يأمر بأمرٍ إلا إذا كان فيه مصلحة لعباده.

و بالتالي فإن الخلاف داخل مدارس علم الكلام – على أهميته- لم يخرج عن دائرة الإيمان بالله سبحانه وتعالى، و إلزامية أوامره، و كونها تفضي إلى منفعة الإنسان، و لكن الخلاف في كيفية الاستدلال على ذلك، فهو خلاف منهجي أكثر منه خلافاً موضوعياً، فظلّ الخلاف ضمن دائرة تحفظ للفكر الإسلاميّ أصالته التي تستمد من نصوص الوحي.

ب. إنّ الفلاسفة المسلمين في بحثهم للإلزام الأخلاقي و علاقته بالمنفعة إنما كانوا بالدرجة الأولى متأثرين بالفكر الفلسفي في المدرس المشائية أو الأرسطية، و إن كان هذا التأثر لم يخلُ من إضافات أو تعديلات على نظرية السعادة تلك، و لكنها استمدت جذورها منها، و بالتالي لم تتعرض إلى أية مفاهيم دينية في بيان هذه العلاقة بين الإلزام و السعادة – و إن تأثروا بها في مفهومهم للسعادة نفسها.

إن فكرة أن السعادة هي الخير الأقصى، و أنها الأمر الوحيد الجدير بالطلب لذاته، هي فكرة أرسطية بالدرجة الأولى[1]، كما ان فكرة الوجوب مستمد من كون الفعل وسيلة للسعادة هي فكرة أخذها الفلاسفة المسلمون من الفلسفة اليونانية.

ج. أما الفكر النفعي الغربي الحديث فهو فكرٌ قائم على المادية التجريبية، فالاتجاه التجريبي يقصر الإدراك الحقيقي على الإدراك الحسيّ الذي يحصل نتيجة لاتصال أعضاء الحسّ بالظواهر الماديّة، و يحصرون التجربة بالتجارب الحسية الماديّة، و لا يعيرون اهتماماً للتجارب النفسية الباطنية، و يعتبرونها أموراً غير علمية، من

[1] انظر: ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ٨٨ و ما بعدها، و إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١ ص ٣٦-٣٧ توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**،ص ٣١٦- ٣١٧، و عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١ ص ١٢٢

حيث إنها غير قابلة للإثبات[1]، و بالتالي رأينا أن نقاشات النفعيين الغربيين كانت مصطبغة بصبغة بيئتها المنهجية القائمة على الحسية و التجريب[2].

و قد رأينا ذلك عند مناقشتهم لمفاهيم السعادة و اللذة و المنفعة و الخير فيما سبق، و في عرضهم لنظرياتهم في الإلزام الأخلاقي، فهم لم يتطرقوا إلا إلى مفاهيم حسية، و كون الإلزام إنما يستمد حقيقته من تلبية حاجات الإنسان الماديّة، أو المرتبطة بالماديّة، و تأثرهم بشكل كبير بفكرتي اللذة و الألم عند تعرضهم لفكرة الإلزام، دون ربط للإنسان بخالقه.

إنّ هذه الأسس الفكرية و المنهجية في تناول هذه المدارس لفكرة الإلزام كانت بداية التمايز فيما بينها ، فهم و إن انطلقوا من فكرة واحدة هي اعتبار البعد النفعي في التفكير الأخلاقي، إلا أنهم مضوا في مسالك مختلفة وفق منهجياتهم في عرضهم لنظريات الإلزام.

ثالثاً: ضوابط الإلزام النفعي

إذا كانت المدارس التي تعرضنا لها في هذه الدراسة كلها تتفق على اعتبار المنفعة في فهمها للإلزام، فما هي الضوابط التي انتهجتها في إدراك هذا الإلزام، و ما مدى أهليتها لهذه الغاية؟

أ. في الفكر الكلامي الإسلامي:

أن نظرية الإلزام في الفكر الإسلامي – الكلامي تأصيلاً، و الأصولي تطبيقاً– جاءت مصطبغة بصبغة دينية واضحة، وبمنهجية علمية دقيقة، تؤسس المسائل، و تفرّع عليها، و تفصّل فيها و تستقصي جنباتها الدقيقة، و تستشرف آفاقها الواسعة، بانسجامٍ كامل، و تآلفٍ واضح، و هي برغم ما ظهر فيها من خلافات في دقائق المسائل لم تفقد هويتها المستقلة، التي تجعل هذا الخلاف ضمن دائرة مميزة لها عن سائر أنواع الفكر، فهي فكر مستمدٌّ من الوحي الإلهي مسترشدٌ به، و هنا أناقش فكرة الإلزام في الفكر الإسلامي على مستويين، مستوى النقد الداخلي ، و المستوى الثاني في مقارنة الفكر الإسلامي مع غيره.

---

[1] محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الحديث في تعليم الفلسفة**، ج١ ص ١٩٩–٢٠٠

[2] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٧٧

المستوى الأول:

قلنا إنّ نظرية الإلزام في الفكر الكلامي تؤسس على فكرة التحسين و التقبيح، و كونهما عقليين أو شرعيين، و أن الأشاعرة و الماتريدية قالوا إنّ التحسين و التقبيح بمعنى استحقاق الثواب و العقاب لا يكونان إلا شرعيين، و المعتزلة قالوا أن التحسين و التقبيح بهذا المعنى يمكن أن يكونا عقليين، و يمكن أن يكونا شرعيين.

ثم إن الأشاعرة و الماتريدية من خلال نصوصهم التي نقلها الباحث يقولون بوجوه للحسن و القبح العقليين، و يمنعون أن يؤثر ذلك على قولهم بعدم وجوب شيء على الله سبحانه، أو أن استحاق الثواب و العقاب لا يكونان إلا بعد ورود الشرع بها.

و أرى أن الخلاف و النقاش في هذه المسألة في البحث الأخلاقي ليس بذي أهمية، و أن أهميته إنما هي في بحوث الإلهيات وذلك للأسباب التالية:

١. إنّ الأحكام الخلقية لا تعد أحكاماً خلقية دينية إلا بعد ورود الشرع بها، بغض النظر عن التأسيس الكلامي لهذا الوجوب، هل هو إظهار لصفة أثبتها العقل ثم ورد بها الشرع، أم هو إنشاء لصفة لا يستقل العقل بها، ثم إن كلا الفريقين يقول بإلزام النص الشرعي للمكلفين، ، و ثمرة الخلاف إنما هي في حكم أهل الفترة، فلا ينبني عليها أثر عمليّ.

٢. إنّ المعتزلة و إن قالوا بالتحسين و التقبيح العقليين إلا أنهم قالوا إنّ أكثر تفاصيل الأحكام الشرعية الفرعية هي من النوع الذي لا يمكن للعقل أن يستقل بالحكم عليها بالحسن و القبح[1]، و نستطيع أن نرى ذلك من خلال الأمثلة التي عرضوها لما يحكم العقل بحسنه أو قبحه، فهي قضايا أولية بسيطة، و لم يقولوا بتفاصيل أخلاقية دقيقة.

٣. من ناحية منهجية فإن القول بثنائية العقل والنقل، و المقابلة بينهما يبدو أنه أحد القضايا الإشكالية التي أوقع فيها المسلمون – و غيرهم من أصحاب الديانات– أنفسهم في تعقيدات بحثها، بقولهم يجوز عقلا و شرعاً، أو لا يجوز لا في العقل و لا في الشرع، و غير ذلك من العبارات، ثم بعد ذلك انطلقوا للمقارنة بين العقل

---

[1] شاكر الحنبلي، **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة الجامعة السورية، ط١، ١٩٥٨ ص ٧٩–٨٠

والشرع على أساس التباين، هل العقل تابع للشرع، أم العكس، أم العلاقة بينهما تكاملية، إلى غير ذلك من صور هذه العلاقة المفترضة.

و هذه التفرقة يرد عليها بعض الاعتراضات:

أ. إن هذه التفرقة لم تدخل في الفكر الإسلامي إلا بعد أن تعرفوا على الفكر اليوناني، ثم صاروا يرون أن ما جاءهم عن اليونان هو نتاج العقل، و ما جاءهم من طريق الوحي هو الشرع، وصاروا يقارنون بينهما على هذا الأساس.

ب. إنهم عندما قارنوا بين الشرع و العقل لم يبينوا على أي أساس تتم هذه المقابلة، فإن قلنا على أساس المصدر: فإن الشرع كما هو خطاب الله سبحانه، فإن العقل هو خلق الله تعالى، و إن قالوا: إن الشرع يتلقاه الإنسان من الخارج، و و العقل شرع يتلقاه من الداخل، قيل لهم و لم لا يصح أن يقال أن الشرع عقل يتلقاه من الخارج، و الشرع عقلاً يتلقاه من الداخل، أما إن قيل إنه فرق من حيث المضمون ، بأنّ مضمون العقل إنساني، و مضمون الشرع إلهي، فإن الإنسان يفهم كليهما و يخاطب بكليهما...[1]

٤. وظيفة العقل بعد وصول الشرع مقصورة عند المسلمين جميعاً –فيما يتعلق بالتكليف– على فهم الأدلة، ومعرفة الخطاب، و ليس لقول المعتزلة بأن الحسن ما حسنه العقل و القبيح ما قبحه العقل معنى يخالفون فيه غيرهم بعد ورود الشرع، سوى حتمية الموافقة بين أحكام الشريعة و بين ما أدركه العقل من حسن و قبح، و أهل السنة يقولون بهذه الموافقة واقعاً في التشريع، فهو خلاف في المنهج الاستدلالي، و ليس في النتيجة[2].

المستوى الثاني: مقارنة فكرة الإلزام عند المتكلمين و الأصوليين بالمدرستين الاخرتين:

إن الفكر الإسلامي قد سبق المدارس الأخرى في وضوح نظرية الإلزام لديه، في عدة جوانب:

١. إذ إنه جعل الأخلاق مرتبطة بالدين، من خلال الإيمان بأنّ الله سبحانه و تعالى هو المشرّع، و دور الإنسان ينحصر في إدراك و فهم هذا التشريع و العمل بمقتضاه، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ

---

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ١٤٩-١٥٢

[2] الصادق عبد الرحمن الغرياني، **الحكم الشرعي بين العقل و النقل**، ص ١٧٩

لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام:٥٧] ،و وقوله سبحانه و تعالى ﴿ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴾ [الأنعام:٦٢]، فحكم الله تعالى هو مصدر الإلزام الأخلاقيّ، و عند المعتزلة كانت الصلة بين الإلزام و الأخلاق إما من هذا الوجه، و من وجه ما يترتب على أفعال الإنسان و تصرفاته من ثواب أو عقوبة أخروية

و هذا وفّر للأخلاق الإسلامية صفة الكمال و الشمول، فإنه ليس من أحد أعلم بجوهر النفس الإنسانية، وطريقة سعادتها، و كمالها و صلاحها، من الذي خلقها، و أنشأ وجودها، و هو القائل عن نفسه ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك:١٤][1]

بينما نجد الفلسفات الأخرى تحار في تعيين مصدر للإلزام، بين اللذة المتأرجحة، و العقل البشري القاصر.

٢. المدى الاجتماعي في الإلزام الأخلاقي الإسلامي: فإنّ كون الأخلاق الإسلامية مستندة إلى التشريع الإلهي جعلها أخلاقاً لا تستهدف صلاح فرد بعينه،و لا صلاح مجتمع باستقلال، بل جعله يستهدف مصلحة البشرية جمعاء، و هي تبين حقوق الناس جميعاً و واجباتهم، و تحميهم من أن يظلم بعضهم بعضاً، فهي أسمى من أن تكون ميثاقاً اجتماعياً كما دعا إليه كثير من الفلاسفة، لتكون ميثاقاً بين الناس جميعاً و بين ربهم سبحانه و تعالى[2]، في حين رأينا أن الفلسفات الأخرى بعد أن تلمّست ضرورة اجتماعية الأخلاق لم تستطع بيان كيف يجب أن تضمن نظرية الإلزام لديهم هذه الضرورة.

٣. إنّ فكرة الإلزام بصورتها الإسلامية أجابت على كثير من التساؤلات التي ظل الإنسان – حتى اليوم- يبحث عن إجابات لها: فبعد أن حددت له مصدر الإلزام، بيّنت له حقيقة المنفعة و السعادة التي تليق به، ثم بيّنت له الطرق الموصلة إلى هذه السعادة و هذه المنفعة.

فنظرت إلى الإنسان على أنه جسد و روح و عقل، يعيش في مجتمع، و لكل واحد من أفراده حقّ عليه، وله سعادته الخاصة ، التي يجب أن لا تنكر و لا تستثنى من الاعتبار.

---

[1] عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص ٣٣ و ما بعدها.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ١٦٠-١٦١

٤. إنّ فكرة الأولويات في المصالح هي فكرة سامية و راقية، لم تستطع الفلسفات الأخرى أن تبيّنها كما بينها الفكر الأصولي بهدي الشرع، فليست حاجات الإنسان و منافعه على رتبة واحدة، بل هي متفاوتة، و هذا أدى إلى صياغة نظام نفعي كامل، تراعى فيه جميع المستويات، و يقدم دليلاً هادياً إذا تعارضت هذه المصالح، أو لم يمكن تحصيلها جميعاً.

إننا بعد هذه المقارنة نستطيع أن نقول إن الفكر الإسلامي المستنير بنور الشريعة استطاع أن يحقق للإنسان سعادته التي ينشدها، و ألزمه بها، فالشريعة ألزمت الناس بالامتثال لأوامر ربهم سبحانه و تعالى، و هذه الشريعة تهدف وتضمن لمن اتبعها تحقيق ذلك كله.

لم تجعل الإنسان يقف حائراً في تحديد مصالحه بل بيّنتها له، و لا في إطلاق أحكامه بل وضحتها له، و لا في تلمّس دروب السعادة بل أنارتها له.

ب. في الفلسفة الإسلامية:

إذا نظرنا إلى نظرية الإلزام عند الفلاسفة المسلمين وجدنا أنها تعطي العقل القيمة الكبرى في ضبط الإلزام النفعي، انطلاقاً من نظرتهم العامة إلى أهمية العقل، و أن السعادة الحقيقية هي السعادة العقلية، و أن العقل هو أسمى ما يميّز الإنسان، و هم بذلك نظروا إلى الإنسان نظرة تكرّمه، و تسمو به في مدارج الكمال الذي يليق به؛ فالعقل الإنساني يظلّ أكثر انضباطاً و أبعد عن الهوى و التغير و أقدر على تقييم الأمور، و ضبط السلوك الإنساني بما يوصله لسعادته التي تليق به.

إلا أنه مع ذلك نجد أن هذا الاعتماد الكبير على العقل لا يخلو من بعض الإشكاليات، من ذلك:

١. أن العقل بدوره مفهوم يكتنفه بعض الغموض، قد تختلف في أبعاده و آفاقه و حدوده، فإذا كان جهد العقل في مخالفة الشهوات، فليست كل الشهوات و الميول و الغرائز باطلة، بل ربما تكون مطلوبة لاستمرار الحياة[1].

[1] محمد تقي المدرسي، **التشريع الإسلامي**، ج ٣ ص ١٠٧

٢. إن فكرة سمو الإنسان فوق ماديته فكرة نبيلة و أخلاقية، و لكنها ليست الفكرة الأخلاقية الوحيدة، إذ إن المصلحة التي تتجلى في زينة الحياة الدنيا، هي الأخرى مصلحة تستحق الاعتبار، و لو بنسبة أدنى، و علينا أن لا ننسى أنها تشكل قيمة أساسية عند أغلب البشر، و بالتالي دافعاً لهم لتطبيق العدالة و الالتزام بالحق[1]، و أن لا ننظر إلى وجود هذه المظاهر الماديّة على أنها نوعٌ من العبث، أو المعيقات عن السعادة.

٣. إن إعطاء العقل هذه السلطة الكبرى في تقييم السلوك و الحكم عليه، و مدّ سلطانه غير المحدود في إلزام الإنسان الأخلاقي، قد يتناقض مع ما ثبت لدى العقلاء من أن أحكام العقل قد تصيب و قد تخطئ، و ليست منزهة عن الخطأ، فلا بدّ من الرجوع إلى مصدر أسمى من العقل لتقييم أحكامه، و هذا ما لم تعالجه الفلسفة الإسلامية بشكل مستوفٍ[2]، اللهم إلا عندما أشارت إلى عقيدة الإيمان بالحياة الأخرويّة، و وجوب الالتزام بأحكام الشرع.

٤. إنّ الإلزام الأخلاقي في الفلسفة الإسلامية ينظر إلى المادة و الجسد باعتبارهما معوقات للإنسان عن نيل سعادته، وكماله، و هي بهذا التصور تراعي أسمى ما في الإنسان، و لكنها من ناحية أخرى تنكر شيئاً مهماً و محسوساً فيه، و النظرية الأخلاقية يجب أن تراعي جميع جوانب موضوعاتها.

إنّ الحياة الخلقية كما تتناول علاقات تعلو على المادة في حياة الإنسان، فإنها تتناول أيضاً علاقات تدخل المادة فيها، و بالتالي وجبت مراعاتها، إن النظر إلى الإنسان على أنه يحمل في كينونته عوامل النقص – كما يرى الفلاسفة– يجعل الإنسان أمام مفترق صعب: إما الأخلاق، و إما السعادة و اللذائذ المادية! بشكل حديّ لا يمكن الجمع بين ميزات هذه و تلك.

إن الإنسان كما هو محسوس و مشاهد له جانب عقلي سامٍ، و له جانب مادي يستحق الاعتبار و التأمل، ويبدو أن الفلسفة الإسلامية راعت الأهم و تركت الأقل أهمية في نظرية الإلزام التي قدمتها.

ج. الفكر الغربي النفعي الحديث:

أما في الفكر الغربي الحديث فعند البحث عن ضوابط هذا الإلزام نلاحظ أنّ المدرسة النفعية الغربية لم تسر على وتيرة واحدة في فهمهم للمنفعة ابتداء، و لا إدراكهم لها، و لا تصورهم للإلزام النفعي.

---

[1] المرجع السابق، ج٣ ص ١٠٨

[2] انظر في هذا: الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ٢٨ و و ص ٤٤–٤٧

و لكن النفعية مرت بمراحل تطور واضحة من اللذة الأنانية كما رأينها عند (هوبز) (Hobbes)، إلى نفعية المواقف عند (بنتام) (Bentham)، ثم نفعية القواعد عند (ملّ) (Mill)، إلى فكرة التطور عند سبنسر، ثم الحدسية النفعية عند (سدجويك) (Sidgwick)، مع مراعاة أنها ظلت تحتفظ بمبادئ ثابتة رغم هذا التطور.

و بالتالي فإن الحكم على الفكر النفعي عند هذه المدرسة يأخذ مستويين، الأول: على مستوى النظريات الداخلية المتعددة، و الثاني على مستوى المدرسة بشكل عام.

أما المستوى الأول:

فقد رأينا أن النقد كان من شخصيات هذه المدرسة.فقد رأينا أن (ملّ) (Mill) مثلاً قام بنقد فكرة الإلزام عند (بنتام) (Bentham) وطورها، ثم جاء (سدجويك) (Sidgwick) و قام بتوجيه النقد لآراء سابقيه.

هذا بالإضافة إلى النقد الذي وجه لهذه المدرسة من الخارج، و فيما يلي أعرض مجموعة من الانتقادات التي وجهت لكل فكرة من هذه الأفكار.

أ. فإذا نظرنا إلى فكرة (هوبز) (Hobbes) ، و (بنتام) (Bentham) القائمة على أن الإلزام الخلقي يستمد جذوره النفعية من مجرد الشعور الفردي باللذة، أو التخلص من الألم هو معيار تحديد ذلك الإلزام، فإن هذه الفكرة كانت مثار نقد للكثير من الباحثين من خلال ما يلي:

١. إنّ تجربتنا الشخصية تفيد أننا لا نتصرف دائماً عن وعي كامل على أساس ما يحقق لذتنا الحسية، فنحن قد نرغب بالطعام عند الجوع، أوالشراب عند العطش، دون أن نفكر في اللذة التي يمكن أن نحصل عليها من هذا الفعل، أي أن اللذة أو السعادة الحسية هي نتيجة لذلك الفعل وليس مقدمة أو دافعاً له، فكون اللذة هي الأمر الوحيد المرغوب فيه ليس أمراً حقيقياً[1].

٢. بعض التصرفات الإنسانية تأتي تلبية لحاجات، أكثر من كونها لإشباع اللذات، من ذلك ما تتحمله الأم في سبيل رعاية ابنها و تحمل الآلام من أجل ذلك، فهي تفعل ذلك بطابع غريزي، و حاجات شعور

[1] جون هوسبروس، **السلوك الإنساني**، ص ١٢٩-١٣٠، و وليم ليلي، **المدخل إلى علم الأخلاق**، ص ٦٠

الأمومة أكثر من كونها ترغب في تحصيل لذات من أفعالها تلك[1]، فنحن لا نرغب في الأشياء لأنها تقدم لنا لذة، أو متعة، بل إن فعلنا للأشياء التي نرغبها هي التي تمنحنا اللذة أو السعادة[2].

ب. إن إقامة الأخلاق على مجرد الشعور الفردي باللذة تنافي الأخلاق نفسها، فإذا كانت الأخلاق تهدف إلى إنزال الإنسان المنزلة التي تليق به من حيث هو إنسان، بكل جوانب إنسانيته، فإن جعل الإنسان منساقاً وراء لذاته المادية، و جعلها هي السلطان الوحيد عليه في تصرفاته، تنزل به عن مستوى آدميته، بل تجعله متنافساً في ذلك مع البهائم التي لا تسعى إلى أكثر من تحقيق لذاتها.

ت. إن إقامة فكرة الإلزام على الشعور الفردي بالرغبة في تحقيق اللذة أو اجتناب الألم يفقد الأخلاق ثبوتها، فلا يمكن أن تكون بعد ذلك قواعد عامّة يتفق عليها البشر، و هذا يثير الاضطراب في الحياة الإنسانية، فلا يمكن أن يجادل إنسان في أي فعل من الناحية الأخلاقية ما دام يقول أنه ينشد اللذة و اجتناب الألم من فعله هذا.

أ. أما إذا نظرنا إلى فكرة (ملّ) (Mill) و التي حاول من خلالها أن يبرز العلاقة بين الإلزام و المنفعة بصيغة أكثر شمولاً وأكثر عقلانية، حيث رأى أنّ الإلزام النفعي يجب أن يصاغ بطريقة قواعد عامة، لا حالات فرديّة، و بالتالي فإن الفعل يكون أخلاقياً بقدر التزامه بقواعد أخلاقية نفعية، و أنّ النفع المقصود في نظريته هو النفع العامّ لا النفع الفرديّ الخاص، فإنه بذلك خطا بالنفعية خطوة للأمام بتجنبه كثير من الانتقادات التي وجهت إلى من سبقه.

و لكن السؤال يظلّ قائماً: ما هي المرجعية في تحديد هذه المنفعة – و إن كانت منفعة عامة و على شكل قواعد– و ما مدى مصداقية هذه المرجعية؟

إن (ملّ) (Mill) لم يقدم إجابة واضحة على هذا التساؤل، بل لم يزد على قوله إن الغايات القصوى وارتباطها بالسعادة العامة هي أمر غير خاضع للبرهان، و قال بأن الأشخاص الذين عايشوا حياة الرذيلة ثم أصبحوا أشخاصاً أتقياء هم القادرون على تقويم اللذات كيفاً، و يبدو أن هذا المعيار غير مقبول من الناحية العقلية، فكيف نجعل الحياة الأخلاقية للبشر جميعاً محكومة بتجارب أشخاص آخرين، و هي مهما بلغت من الأهمية و الخصب تظل تجارب شخصية فرديّة.

---

[1] وليم ليلي، المدخل إلى علم الأخلاق، ص ٦١

[2] المرجع السابق، ص ٦٦

من ناحية أخرى فإن فكرة طلب المنفعة العامّة و إن كانت فكرة أخلاقيّة، إلا أنها لا تبدو كفكرة مجردة عن أي بعد آخر متفقة مع المذهب النفعي، أي أنها لا تفسر الأفعال الأخلاقية بشكل مقنع و متسق مع إطارها العامّ، فإذا كانت الفكرة العامة عند النفعيين هي أن الفعل يكتسب وصفه الأخلاقي من خلال ما يؤدي إليه من لذة، فكيف يمكن أن يكون هذا المبدأ العام صالحاً لتفسير الأفعال التي يقوم بها الناس تجاه الآخرين.

إنّ الواقع يشهد بأن المنفعة العامة لا تتفق في كل الأحوال مع المنفعة الشخصية، و لكن في كثير من الحالات يتوجب على الإنسان أن يقدّم أحداهما على الأخرى، و إن كان (ملّ) (Mill) يقول إن المنفعة العامّة تقدّم فإن هذه الفكرة لا تبدو متسقة مع الإطار العام لمذهب المنفعة القائل بالمنفعة الشخصية، فلا تقدّم تفسيراً نفعياً لفكرة الإلزام العامّ بتقديم العون للجميع[1].

ج. أما فكرة هربربت سبنسر في الإلزام.

فإنها تردّ مرجعية المنفعة في الأخلاق إلى كونها تحقق للفرد انسجاماً أكثر مع محيطه، و تحقق النفع العامّ.

إلا أن هذه النظرية بغض النظر عن مناقشتها بشكل عامّ لا تبيّن لنا المرجعية التي من خلالها يمكن أن نحكم على فعل ما، هل يحقق هذين الشرطين أم لا؟

و من الاعتراضات التي توجه إلى فكرة سبنسر في الإلزام إلى أنه حين يقول أن الإلزام الأخلاقي يكمن في التطور المؤدي إلى الملاءمة بين الأفعال و وظائف الحياة فإنه يعجز عن تفسير حقائق يتفق عليه الناس وتؤيدها الكتب السماوية من أن الإنسان في بعض أزمانه الغابرة كان يعيش حياة أخلاقية أكثر من التي يعيشها الآن؟ فكيف يمكن أن يفسر التطور ذلك؟

و إذا كان هدف التطور هو الحفاظ على حياة الإنسان و اللذة هي التي تدلّ على ذلك، فكيف يمكن من خلال هذه الفكرة تفسير الأفعال التي يتفق الناس على كونها أخلاقية من الشجاعة و التضحية مع ما فيها من تعريض النفس للموت و الهلاك؟[2]

---

[1] توماس ورل، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ٨٨-٩٢، و توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ١٧٩

[2] وليم ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ٣١٢

أضف إلى ذلك أن فكرة التطور هي فكرة بيولوجية تبحث في علاقة الإنسان مع البيئة، و هي لا تليق بالبحوث الإنسانية الأخلاقية، فإن قانون التطور إن قلنا به فإنه يفضي بمعنى ما إلى سلب إرادة الإنسان، في حين أن الأخلاق تقوم أساساً على فكرة الحرية الإنسانية[1].

إن فكرة التطور بالصورة التي يقدمها سبنسر تعني أنه لا يوجد في الكيان الإنساني صفات راسخة فطرية تصلح أن تكون مقياساً ثابتاً لأفعال الإنسان، و المشاهد أنّ للإنسان رغبات و مقاييس ثابتة لا تختلف مع اختلاف العصور و الأزمان، و إنما الذي يتغير هو الظروف الاجتماعية و الفكرية المحيطة بالإنسان فتؤدي إلى تغير صورة التعبير عن هذه الحاجات، أو تقوي جوانب و تضعف أخرى، فهو تطور في الصورة و ليس في الجوهر[2].

إنّ التطور المشاهد للإنسان هو في طريقة معيشته، من مأكلٍ و مسكن و لباس و وسائل تسهيل للمعيشة، لا يعني تطوراً في قيمه الأساسيّة، فالصدق و العدالة و الوفاء لم تكن يوماً موضع تطوّر لأي جهة، و الذي يريد أن يقول ذلك عليه أن يقدّم دليلاً حقيقياً على وقوعه.

أمّا ما ذكره سبنسر من أنّه لا يجوز أن تقام الأخلاق على أساس ميتافيزيقي، فهو موضع نقدٍ من أكثر من جهة:

- فإنّ الأديان – بشكل عام– ظلّت دائماً نصيرة الأخلاق، و الفضائل، و الأشخاص المتدينون هم في الغالب أكثر الناس التزاماً بالأخلاق، و إذا نظرنا إلى الإسلام –بوجه خاصّ– فإنّ إقامته الأخلاق على أساس من الإلزام الغيبيّ، كان بإثبات هذا الأصل إثباتاً عقلياً، وليس استناداً إلى توهّم مزعوم.
- إنّ الذي يريد أن يستبعد الفكر الميتافيزيقيّ من الأخلاق، إمّا أن يكون قد قام لديه الدليل على انعدام هذا الجانب من الوجود، و هو ما لم يبيّنه سبنسر، أو يكون متجاهلاً للأدلة العقلية التي تثبته، فيكون بذلك خارجاً عن جادّة البحث العلميّ الصحيح.

---

[1] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة، ص ٢٣٣–٢٣٥

[2] محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، ص ٣٤٣–٣٥٦

و أمّا ما ذكره من أنّ البشرية الأولى لم تكن تعرف مقياساً للأخلاق سوى المنفعة، فهو منقوض بما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر٢٤]، فأبو البشر آدم صلى الله عليه و سلم كان نبيّاً يوحى إليه، و قد تواتر في البشرية قدم الدين، و قدم النبوّات و الرسالات، و هذه كلها كانت تتوجه إلى تربية الإنسان تربيّة عقديّة و خلقيّة، فالإنسان لم يكن يوماً هملاً بلا نور يهديه من الله تعالى.

د. الإلزام عند (سدجويك) (Sidgwick)

إن الإضافة الكبرى التي قدّمها (سدجويك) (Sidgwick) إلى مذهب المنفعة هو إدخاله العناصر العقلية الحدسية في تفسير النفعية، و إقامته الإلزام النفعي على أسس عقلية، متجاوزاً بذلك كثيرٌ من الإشكاليات التي وقع فيها من قبله، من حيث تحديد مصدر الإلزام، فقد وضع النفعية الحسية في قالب عقليّ أكثر انضباطاً.

و لكنه مع ذلك واجهته عدة اعتراضات أهمها:

١. قوله بأنّ اللذة هي الشيء الوحيد الذي يرغب فيه الناس، ليس موضع اتفاق، فإن الإنسان يرغب في أشياء أخرى أسمى من اللذة.
٢. عندما قال إنّ سعادة المجموع يجب أن لا تقل في أهميتها في الاعتبار عن سعادة الفرد، فإنه خرج بذلك عن الأسس الحسية للمدرسة النفعية بوجه عام ليلجأ إلى أبعاد عقليّة صرفة، لا تتفق مع أسس المذهب.
٣. عجزه عن تفسير أفعال أخلاقية من قبيل التضحية و الإيثار، فإنها في حقيقتها فقدان للذة مؤكدة في سبيل لذة أخرى غير مؤكدة، و هو ما ترفضه أسس المدرسة النفعية[1].

أما المستوى الثاني من النقد

و هو الذي يتناول المدرسة النفعية الغربية بشكل عام، أي نقد الخطوط العريضة التي تتفق عليها اتجاهات النفعيين بوجه عام، فيمكن أن يقال فيه:

---

[1] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٢٥٧

أ. إنّ المدارس النفعية الحديثة و إنْ استطاعت إبراز أهمية المنفعة في الفكر الأخلاقي بشكل عامّ، و في نظرية الإلزام بشكل خاص إلا أنها لم تقدّم لنا منهجاً واضحاً في آلية و حيثيات هذا الإلزام، فإن قلنا إنّ تحقيق المنفعة هو العنصر الأساسي في الإلزام، فإنّ تحديد هذه المنفعة، و قياسها، و تحديد مصدر تعيينها يبقى غير واضح بشكل عامّ؛ و لذلك رأينا أنّ التطور في فكرة الإلزام النفعي كان منصباً في حقيقته على تحديد المصدر، ابتداء من الشعور الفردي، ثم الاستحسان الاجتماعيّ، ثم تحكيم العقل في ذلك، مما يبين أن الفلاسفة النفعيين أنفسهم ظلوا يشعرون بهذا الخلل في نظريتهم.

إن "اتباع هذا المذهب يجعل الناس جامدين ليس لديهم الشعور القوي نحو الفضيلة، إنما ينظرون إلى النتائج الجافة للأعمال، فضلاً عن أنه يترك تقدير ما ينتج عن العمل من اللذائذ و الآلام إلى الشخص نفسه، والشخص عرضة لأن يخطئ في الحساب، خصوصاً و هذا المذهب يتطلب بعد النظر و حساب النتائج القريبة و البعيدة معاً، وكثيراً ما يخدع الإنسان نفسه في حساب اللذائذ و الآلام إذا رأى في العمل مصلحته الشخصية، فيوهم نفسه أن في العمل منفعة عامّة، وبذلك يتعرض لخطأ شنيع"[1]

ب. إنّ الفكرة الأساسية التي قام عليها مذهب المنفعة هي أن الإنسان واقع تحت رحمة سيدين هما اللذة والألم،وجعل اللذة معياراً لتقويم الأخلاقية . مما أوقع المذهب النفعي في إشكالية لم تتجاوزها؛ و لهذا فإنّ فكرة المفاضلة بين اللذات لا بدّ أن تخضع لقاعدة أعلى و أسمى من اللذة نفسها، بينما ترى النفعية أن اللذة هي الغاية القصوى، و اللذة هي ثمرة خبرات شخصية للأفراد، تختلف من شخص لآخر، و بالتالي تكون متباينة بشكل واضح، مما يفقدها أهلية أن تكون معياراً ثابتاً في تقويم سلوك الأفراد، فاللذه مهما بلغت أهميتها لا تصلح أن تكون معياراً و هي بهذه المواصفات.[2].

ج. إنّ جعل المنفعة المادّية هي معيار الحكم الأخلاقي تفقد الأخلاق قيمة مهمة من قيمها و هي قيمة الثبات، وبالتالي يصبح من السهل أن ينقلب ما هو رذيلة و شر بحدّ ذاته إلى فضيلة و خير، عندما يحقق رخاءً ماديّاً مثلاً، و على سبيل المثال يمكن أن ينظر – حسب هذه المدرسة- إلى فتح دور اللهو على مصراعيها، وعرض أشدّ المغريات الجنسية في أنحاء المجتمع، و إطلاق ما يذهب بالعقل في المجتمع، يمكن أن ينظر إليه على أنه شرّ

[1] احمد أمين، كتاب الأخلاق، ص ٥٨

[2] مابوت، **مقدمة في علم الأخلاق**، ص ٩٠-٩١ توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، ص ٣٠٣-٣٠٥

للوهلة الأولى، و لكن إذا ما نظرنا إليه على أنه يسهم في منفعة عامة من خلال الربح المادي، و الضرائب التي تأخذها الدولة، و تسويق المدن للناس، يمكن أن يرى على أنه منفعة، إن هذه النظرية بشكلها الماديّ توقع الفكر الأخلاقي في إشكالية كبرى عندما تخلط المفاهيم بهذه الصورة[1]، و لو أرجعنا هذا المفهوم الماديّ إلى مفهوم أسمى منه و هو المفهوم الدينيّ للحكم عليه لوجدنا أنّ تحريم ذلك، و منعه إنما يكون حفاظاً على قيمٍ سامية ، و هي الحفاظ على المجتمع من الانحلال و تفشي الفساد من جهة، و من جهة أخرى حمايته من العقوبة الإلهية الآجلة أو العاجلة.

تعقيب ختاميّ

إذا نظرنا إلى نصوص القرآن و السنّة التي تشكّل الأساس للفكر الكلامي و الأصولي، و تشكّل من ناحية أخرى حدّاً منهجياً للفلسفة الإسلامية، فإننا نجد أنّ منهج القرآن و السنّة في بيان صلة المنفعة بالإلزام هو منهج أوسع من كلتا المدرستين الإسلاميتين، فنحن إذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية نجد أنها جعلت الإلزام هو حكم العقل في الوصول إلى السعادة، و هي حالة كمال إنسانيّ يخلص فيها من المادة، و نظرنا من جهة أخرى إلى الفكر الكلامي و الأصوليّ الذي جعل مصدر الإلزام نصوص التشريع بوصفها ضامنة لسعادة الإنسان و إقامة معيشته على النحو الذي يليق به.

و من ناحية أخرى نظرنا إلى الإلزام الذي عبّرت عنه آيات القرآن و السنة نجد أنها توسّعت بعرض هذا الإلزام على أكثر من صورة.

فأسمى صور الإلزام هو أن يكون قصد الفعل الإنساني رضا الله سبحانه و تعالى، بصرف النظر عن الثواب و العقاب، نجد ذلك في أكثر من موضع من القرآن و السنة.

من ذلك قوله تعالى ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾ [الكهف:٢٨]

و قوله سبحانه و تعالى ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاء وَلَا شُكُوراً﴾ [الإنسان:٩]

[1] البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٧-٣٨

و في الحديث النبويّ الشريف عن الرسول صلى الله عليه و سلم قال (إنَّ أَحَدَكُمْ لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللهِ مَا يَظُنُّ أَنْ تَبْلُغَ مَا بَلَغَتْ فَيَكْتُبُ اللَّهُ لَهُ بِهَا رِضْوَانَهُ إِلَى يَوْمِ يَلْقَاهُ ، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللهِ مَا يَظُنُّ أَنْ تَبْلُغَ مَا بَلَغَتْ ، فَيَكْتُبُ اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا سَخَطَهُ إِلَى يَوْمِ يَلْقَاهُ)[1]

و مع ذلك فقد جاءت نصوص القرآن الكريم تبيّن أن الله سبحانه و تعالى شرع لنا ما فيه الخير، سواء أدركناه، أم لم ندركه، من ذلك قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٢١٦] فربما يظن الإنسان أن منفعته في أمرٍ ما، ويكون الأمر في حقيقته بخلاف ذلك و في ذلك يقول الحقّ سبحانه ﴿وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾ [الإسراء:١١]، فتكون مرجعيته إلى الله سبحانه و تعالى، و هو القائل ﴿ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]

على أنه ينبغي ملاحظة أنّ الإيمان بأن الشريعة و أحكامها إنما جاءت لمصلحة الإنسان و لخيره، لا تعني المغالاة في ذلك حتى يقال بتعارض النص و المصلحة، أو يقال هذا الحكم موضع نظر إذ لا مصلحة ظاهرة فيه، فإن ذلك يفقد الإلزام الأخلاقي المستند إلى فكرة التعبّد سموه و مقصده الأول.

---

[1] رواه الترمذي، في سننه، أبواب الزهد، باب ما جاء في قلة الكلام، حديث رقم ٢٣١٩، ج ٤ ص ١٣٧

الفصل الثاني:

الفضيلة و صلتها بالمنفعة

تمهيد: معنى الفضيلة

تعدُّ الفضيلة أحد المفاهيم الأساسية في فلسفة الأخلاق، و من خلال هذا الفصل سأعرض لموضوع الفضيلة و علاقته بفكرة المنفعة.

تعرّف الفضيلة بأنها صفة إنسانية راسخة في النفس تجعلها مستعدة لفعل الخير، فتجعل أفعال الإنسان الأخلاقية مطابقة للقانون الأخلاقي، فتشكل في النفس ملكة تميؤها للقيام بأفعالها وفق قواعد السلوك المعترف بقيمّتها.[1]

قد يبدو من هذا التعريف أن الفضيلة تتداخل مع معنى الإلزام الأخلاقي، و لكن للتمييز بينهما يُقال:

الواجب أو الإلزام الأخلاقي يفترض تركيز الشعور الأخلاقي على نقطة محددة معزولة، أو فعل أخلاقي معيّن، بينما الفضيلة تتعلق باستعداد دائم، و حالة مستمرة[2]، بمعنى أن نظريات الإلزام تضع تعريفاً عاماً للفعل الصائب، و مجموعة من التعليمات الخاصة بتطبيق ذلك المبدأ على حالات فرديّة، بينما الفضيلة تبحث في نوعية الإنسان و شخصيته التي يجب أن تتصف بها لنكون أشخاصاً أخلاقيين[3].

أو بمعنى آخر: الفضيلة صفة نفسية، و الواجب عمل خارجيّ، فيقال عن فلان إنه أدى الواجب، و لا يقال أدّى الفضيلة، و لكن حازها[4].

---

[1] انظر: مجمع اللغة العربية المصري، **المعجم الفلسفي**، مادة (فضيلة) ص ١٣٦، و جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مادة(فضيلة) ج٢ ص ١٤٨، و لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، مادة (*Vertu*) ص ١٥٤٣-١٥٤٥

[2] لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص ١٥٤٥

[3] توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ص ١١١-١١٣

[4] أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، ص ١٢٩

المبحث الأول :الفضائل في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة

إذا نظرنا إلى الفضائل على أساس أنها الصفات الراسخة في النفس الإنسانية و التي تصدر بموجبها الأفعال الأخلاقية، نجد أن القرآن الكريم قد فصل في الإشارة إلى هذه الفضائل، و بيّن أهميتها في حياة الإنسان، و على أيّ شيء تؤسس هذه الفضائل، وإن كانت الفضيلة بلفظها لم ترد في القرآن أو السنّة.

أولاً: تأسيس الفضائل على الإيمان

كثيراً ما نجد في نصوص التشريع الإسلامي ردّ كثير من السلوكيات الأخلاقية إلى الإيمان، و جعلها أساساً لها، وذلك "لأنّ القاعدة الإيمانية في الإسلام تلزم الطاعة لله في أوامره و نواهيه، و ترغب بالعمل بواصاياه، و قد اشتملت أوامر الله و نواهيه و وصاياه على التوجه للعمل بمكارم الأخلاق و اجتناب رذائلها... على أنه يوجد تشابك جذري بين أسس الأخلاق و أسس الإيمان، فالفضيلة الخلقية التي يدركها الفكر العلميّ و يستحسنها، و تميل الفطر الوجدانية السليمة إلى ممارستها توجب الاعتراف بعناصر القاعدة الإيمانية في الإسلام، و توجب الإذعان لها و العمل بما تقتضيه، و تنفر و تشمئز من الجحود و الاستكبار و التمرد؛ و ذلك لأن عناصر القاعدة الإيمانية عناصر حقّ كبرى، و الفضيلة الخلقية توجب الإيمان بالحقّ و الإذعان له، و العمل بمقتضاه، و تنفر و تشمئز من جحود الحق و الاستكبار عليه، و التمرد على العمل بما يقتضيه...

و كذلك عناصر القاعدة الإيمانية في الإسلام فهي تدفع المؤمنين إلى أن يتحلوا بالفضائل الخلقية، و أن يتخلوا عن الرذائل الخلقية، و أن يلتزموا في حياتهم كل سلوك خلقي تدعو إليه مكارم الأخلاق.. و فضائل الأخلاق و ما تقتضيه من سلوك أمور يوجبها الإيمان أو يرغب بها الإيمان و الإسلام و يحثّ عليها..."[1]

و فيما يلي أعرض نماذج من الفضائل التي رغب بها الإسلام بوصفها تعبر عن الإيمان، أو تصدقه، أو جعل الإسلام الإيمان دافعاً لظهورها.

[1] الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، **الأخلاق الإسلامية و أسسها**، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٩٩٩، ج١ ص ٢٢-٢٤

١. ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران:١٣٩] فجعل الإيمان أساساً لفضيلة العزة، و رفعة النفس، و إن أصابها ما قد يدفعها إلى ضدّ ذلك.

٢. ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:١٧٥] في هذه الآية الكريمة ربط النص القرآني بين الإيمان و فضيلة الشجاعة في الثبات على الحق.

٣. ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف:٨٥] ،وقوله تعالى ﴿بَقِيَّةُ اللّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴾ [هود:٨٦] و.هاتان الآيتان تجعلان الإيمان أساساً لفضيلة العدالة و إيتاء الحقوق .

٤. وفي قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة:١١٩] بيّن الله سبحانه و تعالى أن الإيمان و التقوى أساس لفضيلة الصدق.

٥. و في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة:٨] أسس فضيلة العدالة على أساس الإيمان.

٦. و في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاء وَلَا شُكُوراً ﴾ [الإنسان:٩] بيّن أنّ أساس فضيلة الإحسان هو الإيمان.

أما الأحاديث النبوية الشريفة التي تجعل الإيمان أساساً للفضائل فكثيرة، و هنا أستشهد بشيء منها للدلالة على هذا المعنى:

١. في الحديث الشريف يقول الرسول صلى الله عليه و سلم " مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ "[1] فجعل الإيمان أساساً لفضيلة الإحسان و حسن العشرة.

[1] رواه البخاري، في صحيحه، كتاب النكاح، باب الوصاية بالنساء، حديث رقم ٥١٨٥ ، ج١٧، ص ٢٨٧

٢. و في حديث آخر يقول الرسول صلى الله عليه و سلم " مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ ، جَائِزَتُهُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ ، وَالضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ ، فَمَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهْوَ صَدَقَةٌ ، وَلاَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَثْوِىَ عِنْدَهُ حَتَّى يُحْرِجَهُ"[1] ، و في هذا الحديث يربط الرسول صلى الله عليه و سلم بين فضيلة الكرم و الإيمان.

٣. و في قوله صلى الله عليه و سلم " مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ"[2] ربط لفضيلة حسن الكلام و موافقته للأدب بالإيمان.

ثانياً: الربط بين الفضائل و المنفعة

ربط القرآن الكريم بأسلوبٍ تربوي عظيم بين الفضائل و المنفعة من جهة الترغيب بالثواب الذي يمنّ الله تعالى به على أصحاب الفضائل،و الترهيب من عقوبة أصحاب الرذائل، و ذلك ليقيم الإنسان على حياة الفضيلة التي تليق به بوصفه مخلوقاً مكرماً، و أمثلة ذلك كثيرة، و فيما يلي أبيّن كيف استخدم القرآن الكريم هذا المنهج لتربية الفضائل و حمايتها.

١. العدل، فبعد أن بيّن الله سبحانه و تعالى أن وظيفة إرسال الرسل –صلى الله عليهم و سلم- بالشرائع هو إقامة العدل بين الناس، فقال تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد:٢٥] حذر من عقوبة الظلم و عاقبة الظالمين، فقال تعالى ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِداً﴾ [الكهف:٥٩]، و قال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود:١٠٢] فقد بيّن القرآن الكريم أن حياة الناس تقوم بالعدل، و أن الظلم عاقبته وخيمة.

٢. طهارة النفس، و التحكم في الأهواء، فقد قال الله فيها ﴿هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ. مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ وَجَاء بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ. ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ ﴾ [ق:٣٢-٣٤] فجعل ثواب طهارة النفس، هو الجنة، و قال تعالى: ﴿وَأَمَّـــا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى .فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ [النازعات: ٤٠-٤١]

---

[1] رواه البخاري، في **صحيحه**، كتاب الأدب، باب إكرام الضيف، حديث رقم ٦١٣٥، ، ج ٢٠ ص ٣٠٦

[2] رواه البخاري، في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب من كان يون بالله و اليوم الآخر، حديث رقم (٦٠١٨)، ، ج٢٠ ص ١٣٣

٣. كظم الغيظ و العفو، و فيه يقول الله تعالى﴿ سَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاء وَالضَّرَّاء وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَى مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ. أُوْلَـئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣-١٣٦]

٤. الصبر، و فيه يقول الله تعالى ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴾ [البقرة:١٥٥]

و أمثلة ذلك في السنّة النبويّة الشريفة كثيرة، من ذلك:

١. ففي الفضائل بوجه عامّ جاء في الحديث عنه صلى الله عليه و سلم : (ما من شيء يوضع في الميزان أثقل من حسن الخلق، و إن صاحب حسن الخلق يبلغ به درجة صاحب الصوم و الصلاة)[1]

٢. و سئل رسول الله صلى الله عليه و سلم عن أكثر ما يدخل الناس الجنة فقال: (تقوى الله وحسن الخلق) وسئل عن أكثر ما يدخل الناس النار فقال (الفم والفرج)[2]

٣. وعن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول (إن المؤمن ليدرك بحسن الخلق درجة الصائم والقائم)[3]

و من خلال استعراضنا لهذه الفضائل في القرآن الكريم و السنة النبوية يمكن أن نلاحظ الملاحظات التالية:

أولاً: أنّ الفضائل الأخلاقية جاءت مرتبطة بالبعد الديني الإيماني، فالإسلام لا يوجه إلى شيء من مكارم الأخلاق إلا و يربطه بقضية إيمانية.

[1] أخرجه الترمذي، **في سننه**، أبواب البر و الصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم ٢٠٠٣، ج ٣ ص ٤٣١

[2] المصدر السابق، في نفس الموضع، حديث رقم ٢٠٠٤، ج٣ ص ٤٣١

[3] أخرجه أبو داود، **في سننه**، كتاب الأدب، باب في حسن الخلق،حديث رقم ٤٧٩٨، ج ٢ ص ٦٦٨

ثانياً: أن الفضيلة غير مرتبطة بأصلها ابتداءً بالمنفعة في نصوص القرآن و السنة، و لكن القرآن والسنة يربطانها بالمنفعة من جهتين من جهة الجزاء الأخلاقي عليها، و هو موضوع فصل لاحق في هذه الرسالة، و من ناحية الترغيب و الترهيب بها.

ثالثاً: الفضيلة يقصد بها في القرآن و السنة إقامة حياة الإنسان كما يليق بإنسانيته التي أرادها الله سبحانه و تعالى له، لا بإشباع حاجياته المادية باعتباره غاية في ذاتها، بل للقيام بدوره في المجتمع من حوله، و أن يكون عنصراً إيجابياً يسهم في بناء المجتمع و استقراره، فضلاً عن صلاحه في معاشه و معاده.

المبحث الثاني :الفضائل عند المتكلمين

في هذا المبحث أعرض نماذج من بحث المتكلمين لموضوع الفضيلة، مبيناً فيه كيف يرون العلاقة بين الفضيلة و المنفعة.

اولاً: الإمام الغزالي

يساوي الغزالي بين مفهومي الخلق و الفضيلة، فهما عنده عبارة عن هيئة النفس و صورتها الباطنة[1]، يقول الغزالي في ذلك " و ليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء و لا يبذل إما لفقد المال أو لمانع، و ربما يكون خلقه البخل و هو يبذل إما لباعث أو لرياء... و هو [يعني الخلق] الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل، فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس و صورتها الباطنة..."[2]

و هو يرى أن الفضيلة تتم للإنسان باعتدال قواه، و تناسبها و حسن هيئتها، يقول في ذلك " و كما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقاً لا يتم بحسن العينين دون الأنف و الفم و الخد بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لا بد من الحسن في جميعها حتى يتمّ حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة و اعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق، و هو : قوة العلم، و قوة الغضب، و قوة الشهوة، و قوة العدل بين هذه القوى الثلاث"[3]

و أمهات الفضائل و أصولها عند الغزالي أربعة، و هي الحكمة و الشجاعة والعفة و العدل[4].

و مذهب الغزالي في الفضائل هو القول بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين، ففي فضيلة الحكمة يقول: "و هذه الفضيلة تكتنفها رذيلتان، و هم الخبّ و البله، فهما طرفا إفراطها و تفريطها، في فضيلة الشجاعة يقول " و هي وسط بين رذيلتيها المطيفتين بها و هما التهور و الجبن" و في فضيلة العفة يقول " يكتنفها رذيلتان الشره و الخمود"

---

[1] زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، ص ١٤٥

[2] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة،بيروت،ج٣ ص ٥١

[3] المصدر السابق، ج ٣ ص ٥٤

[4] نفسه، ج ٣ ص ٥٤، و له، **ميزان العمل**، ص ٧٦

ثم يضيف أن معيار الاعتدال هو العقل و الشرع. ، و بإضافته معيار الشرع امتاز عن الفلاسفة – كما سيأتي– حين لم يبيّنوا معيار هذا الاعتدال

و في تعريف هذه الفضائل يقول " و نعني **بالحكمة** حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ، في جميع الأفعال الاختيارية، و نعني **بالعدل** حالة للنفس و قوة بها تسوس الغضب و الشهوة و تحملها على مقتضى الحكمة و تضبطها في الاسترسال و الانقباض على حسب مقتضاها، و نعني **بالشجاعة** كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقدامها و إحجامها، و نعني **بالعفة** تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل و الشرع"[1]

و علاقة هذه الفضائل بالمنفعة أو بالسعادة واضحة عند الغزالي من جانبين:

على وجه الإجمال: فهو يرى أن الفضائل بمجملها هي طريق السعادة، فيقول "إذا عُرِف أنّ السعادة تُنال بتزكية النفس و تكميلها، و أنّ تكميلها باكتسابِ الفضائل كلها، فلا بدّ من أن يعرف الفضائل جملة و تفصيلاً"[2]

الفضائل جملة تنحصر في معنيين: أحدهما جودة الذهن و التمييز، و الآخر حسن الخلق.

أما جودة الذهن : فليميز بين طريق السعادة و طريق الشقاوة، فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه....

و أما حسن الخلق: فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرّف الشرع تفاصيلها و يجعلها بحيث يبغضها فيجتنبها كما يجتنب المستقذرات، و أن يتعود العادات الحسنة و يشتاق إليها فيؤثرها و يتنعم بها ... و مهما كانت العبادات و ترك المحظورات مع استثقال و كراهة فذلك لنقصان و لا ينال كمال السعادة به .. ثم فلا يكفي في نيل السعادة استلذاذ الطاعة و استكراه المعصية في زمان دون زمان، بل ينبغي أن يكون ذلك على الدوام في جملة العمر..[3]

و أما على وجه التفصيل: فإن الغزالي من خلال تفصيله للفضائل بعد بيان امهاتها، يبين أن لها غاية هي السعادة، منها ما يتصل بحاجات الإنسان الدينية و المعنوية و منها ما يتصل بحاجاته المحسوسة المادية، من ذلك:

---

[1] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٣ ص ٥٤

[2] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ٦٩، و انظر: سعيد مراد، **نظرية السعادة**، ص ٨٤

[3] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ٦٩

يقول " العفة فهي فضيلة القوة الشهوانية و هي انقيادها على تيسر و سهولة للقوة العاقلة حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب إشارتها، يكتنفها رذيلتان الشره و الخمود.... كما أن العفة هي الوسط محمودة، على الإنسان أن يراقب شهوته و الغالب عليها الإفراط لا سيما إلى مقتضى الفرج و البطن و السياسة و حب الثناء، و الإفراط والتفريط في كل ذلك نقصان، و إنما الكمال في الاعتدال و معيار الاعتدال العقل و الشرع، و ذلك أن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة و الغضب، بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت لتبعث على تناول الغذاء الذي يسد خلل ما ينحل من أجزائه بالحرارة الغريزية؛ حتى يبقى البدن حياً و الحواس سليمة، ليتوصل بالبدن إلى نيل العلوم و درك حقائق الأمور... و من عرف هذا كان قصده من الطعام التّقوي على العبادة دون التلذذ به، فيقصر و يقتصد لا محالة، و لا يشتد إليه شرهه، و يعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه لتكون باعثة على ا لجماع الذي هو سبب بقاء النوع محفوظاً ليطلب النكاح للولد و التحصن لا للعب و التمتع..."[1]

و كلام الغزالي هنا حول نظره إلى قوّة الشهوة والغضب، و المنع من اللعب و التمتع محلّ نظر، فإنّ الأصل في الأشياء الإباحة، و الفضيلة لا تناقض ذلك، ما دامت منضبطة بضوابط الشريعة، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف:٣٢]، و في حديث الرسول صلى الله عليه و سلم (فَهَلاَّ بِكْرًا تُلاَعِبُهَا وَتُلاَعِبُكَ)[2]، و بالتالي يُحمل كلام الإمام الغزالي أنّ الإنسان ينبغي أن لا تشغله تلك الأمور عن مقصد أسمى منها.

و يقول الغزالي أيضاً: " أما حسن التدبير فهو جودة الروية في استنباط ما هو الأصلح و الأفضل في تحصيل الخيرات العظيمة والغايات ا لشريفة مما يتعلق بك، أو تشير به على غيرك في تدبير منزل أو مدينة أو مقاومة عدوّ، أو دفع شرّ، و بالجملة في كل أمر متفاقم خطير..."[3]

---

[1] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ٨٠

[2] رواه البخاري، في **الجامع الصحيح**، كتاب النكاح، باب تستحد المغيبة و تمتشط الشعثة، حديث رقم (٥٢٤٧) ج ١٧ ص ٣٩١

[3] الغزالي، **ميزان العمل** ، ص ٨٣

و في الحاجات النفسية يقول مثلاً " و أما الشهامة فهي الحرص على الأعمال توقعاً للجمال، و أما النبل فهو سرور النفس بالأفعال العظام، و أما الوقار فهو وسط بين الكبر و التواضع و هو أن يضع نفسه موضع استحقاقها لمعرفته بقدرها..."[١]

و هكذا فإن الفضيلة عند الغزالي تؤهل الإنسان للقيام بإنسانيته الكاملة في جميع جوانبها، مستهدفة تحقيق سعادتها.

ثانياً : الإمام الرازي

يمكن إجمال مذهب الرازي في الفضائل بما يلي:

١. أنه يقول بنظرية الوسط الأخلاقي، و أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين، و في ذلك يقول "أن العلماء بينوا أن في كل خلق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ [البقرة :١٤٣]"[٢]
٢. يساوي بين الفضيلة و السعادة بمعنى الكمال، و من ذلك ما يقوله بأن " مراتب السعادة ثلاثة: نفسانية وبدنية و خارجية، وملك المال من الفضائل الخارجية، و حصول خلق الجود و السخاوة من الفضائل النفسانية، و أجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث السعادات النفسانية، و أخسها السعادات الخارجية، فمتى لم يحصل إنفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة، و النقيصة النفسانية معها حاصلها، و متى حصل الإنفاق حصل الكمال النفساني و النقصان الخارجي..."[٣]، و يقول "... النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل، وكمال القوة العاملة الأخلاق الحميدة ونقصانها الأخلاق الذميمة وأشد الأخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لأنهما منشآن لعود المضار إلى عباد الله"[٤]

---

[١] الغزالي، **ميزان العمل** ، ص ٨٥

[٢] الرازي، **التفسير الكبير**، ج١ ص ٢٠٥

[٣] المصدر السابق، ج ٧ ص ٥٨

[٤] نفسه، ج ١٠ ص ١٠٤

٣. يرى أن العلم، و الإيمان منه هو أساس الفضائل، و في ذلك يقول " الإيمان أعظم الفضائل، فإذا حصل الاشتراك في أعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت إليه"[١] و يقول في تفسير قوله تعالى ﴿وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ [النساء:١١٣] " و هذا من أعظم الدلائل على أن العلم أشرف الفضائل و المناقب"[٢]، و يقول " و يجب أن يكون حال المهاجرين أعلى في الفضيلة من حال الأنصار لوجوه أولها أنهم هم السابقون في الإيمان الذي هو رئيس الفضائل و عنوان المناقب"[٣]

٤. يقسم الفضائل إلى ثلاثة أقسام : النفسانية، و البدنية والخارجية، و أن الفضائل النفسانية تحصل في العلم والعمل ، و في تفسيره للعمل في هذا المقام يقول " و أما العمل فهو أن يكون الإنسان آتياً بالعمل الأصلح الأصوب بمصالح الدنيا و الآخرة فهذا هوالحكمة... و أما الأعمال المطابقة لمصالح الدنيا و الآخرة فإنها واجبة الرعاية و لا تقبل النقض.."[٤]، ثم يرى أن الفضائل النفسانية أعلى و أشرف من الفضائل الجسمانية، و الخارجية هي أخس هذه الفضائل[٥]

٥. يرى أن الفضائل تقتضي ترجيح مصالح الآخرة على مصالح الدنيا، و في ذلك قوله "فلأن بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الآخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك إلى الدنيا ويمنعك عن الآخرة والجود يدعوك إلى الآخرة ويمنعك عن الدنيا ولا شك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل"[٦]

---

[١] الرازي، التفسير الكبير ، ج ١٠ ص ٤٩

[٢] المصدر السابق، ج ١١ ص ٣٢،

[٣] نفسه، ج ١٥ ص ١٦٦

[٤] نفسه، ج ٢٦ ص ١٦٣-١٦٤

[٥] نفسه، ج ٦ ص ١٤٨، و ج ٧ ص ٥٨

[٦] نفسه، ج ١٠ ص ١٠٤

ثالثاً : التفتازاني

يرى التفتازاني — متابعاً للفلاسفة في أصل المسألة– أن الله سبحانه و تعالى قد ركب في الإنسان ثلاثة قوى:

إحداها: مبدأ إدراك الحقائق والسوق إلى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد، ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية، والنفس المطمئنة، والملكية.

و الثانية: مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية، والنفس الأمارة.

والثالثة: مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع.وهي القوة الغضبية والسبعية، والنفس اللوامة[١].

و أن الفضيلة هي اعتدال حركة كل واحدة من هذه القوى، بأن تكون محصورة بين طرفي الإفراط و التفريط، و هي منحصرة في ثلاث فضائل، و ما سواها من الفضائل إنما يكون من تفريعاتها و تركيباتها[٢].

و يفصلها ببيان ما تقتضيه كل واحدة منها، في قيام كل واحدة منها بوظيفتها، بما يحقق مصلحة الإنسان.

١. الحكمة : "هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾، وإفراطها الجربزة[٣] وهي استعمال الفكر بما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع، وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة"[٤]

---

[١] التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج٢ ص ١٠٤

[٢] المصدر السابق، ج ٢ ص ١٠٤

[٣] والجُرْبُزُ بالضم : الخَبُّ الخبيثُ مُعَرَّبٌ والمَصْدَرُ : الجَرْبَزَةُ، انظر الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص ٦٤٩

[٤] المصدر السابق، ج ٢ ص ١٠٤-١٠٥

٢. الشجاعة: "هي انقياد السبعية للناطقية في الأمور ليكون إقدامها علىَ حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا، وصبرها محمودا، وإفراطها التهور أي: الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريطها الجبن أي: الحذر عما لا ينبغي الحذر عنه"[1]

٣. العفة "هي انقياد البهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن استعباد الهوى إياها واستخدام اللذات. وإفراطها الخلاعة، والفجور أي: الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب، وتفريطها الخمود أي: السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع إيثارا لا خلقة"[2]

و بامتزاج هذه الفضائل حصلت العدالة.

ثم يشير إلى تصرف الحكمة في قوى النفس بقوله" والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك إلى كمالها اللائق بها ومقصودها المتوجهة إليه. وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها، واشترط التوسط في أفعالهما لئلا تستبعد الناطقة في هواهما، وتصرفاتهما عن كمالها ومقصدها"[3]

فالفضيلة عنده غائية، و هي أن تقوم كل واحدة من قوى الإنسان، بوظيفتها بما يحقق للإنسان سعادته، و يقيم مصالحه.

---

[1] التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ج ٢ ص ١٠٥

[2] المصدر السابق، ج٢ ص ١٠٥

[3] نفسه، ج ٢ ص ١٠٥

رابعاً :الإيجي و الجرجاني[1]

يساوي الإيجي في التعريف بين الفضيلة و الخلق الحسن، فيقول: " الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية، كمن يكتب شيئاً من غير أن يروي في حرف حرف، أو يضرب في الطنبور[2] من غير أن يفكر في نغمة نغمة، و ينقسم إلى فضيلة و رذيلة، فالفضيلة الوسط، و الرذيلة الأطراف"[3]

و هو يقصد بذلك أن الكيفية النفسانية إذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقاً، و إذا كانت ملكة و لم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم أيضاً خلقاً، و إذا كانت مبدأ له بعسر و تأمل لم تكن خلقاً[4]، و معنى أن تكون ملكة أن يكون صدور الأفعال عنها بلا تكلّف أو مشقة.

و ينقسم الخلق إلى فضيلة و هي : مبدأ لما هو كمال، و رذيلة و هي: مبدأ لما هو نقصان[5].

ويرى الجرجاني أن الفضيلة تكون صورة من تعلق العقل و تدبيره للبدن، فيقول " النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن تحتاج إلى قوى ثلاث، أحدها: القوة التي تعقل بها بما تحتاج إليه في تدبيره و تسمى قوة عقلية ملكية، و ثانيتها: القوة التي بها تجذب بها ما ينفع البدن و يلائمه و تسمى قوى شهوية بهيمية، و ثالثتها: ما يدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تسمى قوة غضبية سبعية، و لكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة، طرفان ووسط"[6]

و هما يقولان بنظرية الوسط الأخلاقي في الفضيلة " فالفضيلة الوسط، و الرذيلة الأطراف"[7]

و أن الفضائل تنحصر أصلاً في ثلاثة: العفة هيئة للقوة الشهوية، و الشجاعة هيئة للقوة الغضبية، و الحكمة هيئة للقوة العقلية، و مجموعها يسمى عدالة[1].

---

[1] الجرجاني: عليّ بن محمد بن علي الجرجاني، المعروف بالسيد الشريف، توفي سنة ٨١٦هـ، ارتحل في طلب العلم بين هراة، و مصر، كان عالماً بالعربيّة، فيلسوفاً، متكلماً، و له كتب كثيرة مثل كتاب التعريفات، و شرح المواقف،و حاشية على شرح التنقيح للتفتازاني، و حاشية على تفسير البيضاوي، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج ٥ ص ٧، و كحالة، **معجم المؤلفين** ،ج ٧ ص ٢١٦

[2] الطنبور: آلة من آلات العزف ذات عنق و أوتار، انظر: المعجم الوسيط، ج ٢ ص ٣٦

[3] الإيجي، **المواقف**، ص ١٥٧

[4] الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٦ ص ١٣٥

[5] المصدر السابق، ج ٦ ص ١٣٦

[6] المصدر السابق، ج ٦ ص ١٣٦

[7] الإيجي، **المواقف**، ص ١٥٧

و هكذا فالفضائل عندهما هي استعدادات نفسيّة، يضبط بها الإنسان قواه، و تصدر عنها أفعاله، و يحقق بها سعاته وكماله من جميع جوانبه.

[1] الجرجاني، شرح المواقف ج٦ ص ١٣٦

المبحث الثالث: الفضيلة عند الفلاسفة المسلمين

أولا: عند الكندي

يرى الكندي أن "الفضائل الإنسانية هي الخلق الإنساني المحمود، و هي تنقسم قسمين أولين أحدهما في النفس و الآخر مما يحيط ببدن الإنسان، من الآثار الكائنة عن النفس"[1]

"أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام: أحدها الحكمة، و الآخر النجدة، و الآخر العفة، و أما الذي يحيط بذي النفس فالآثار الكائنة عن النفس و العدل فيما أحاط بذي النفس"[2]

"وأما الحكمة: فهي فضيلة القوة النطقية، و هي علم الأشياء الكلية بحقائقها، و استعمال ما يجب استعماله من الحقائق.

و أما النجدة: فهي فضيلة القوة الغلبية، و هي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، و دفع ما يجب دفعه.

و أما العفة: فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها و حفظها بعد التمام و إئتمار امتثالها و الإمساك عن تناول غير ذلك"[3]

ثم يفصل في التعريف بحدود هذه الفضائل بقوله " الفضائل لها طرفان، أحدهما من جهة الإفراط، و الآخر من جهة التقصير، و كل واحد منهما خروج عن الاعتدال؛ لأن حدّ الخروج عن الاعتدال أنه مقابل للاعتدال بأشدّ أنواع المقابلة-تبياناً، أعني الإيجاب و السلب، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة، و هو ينقسم قسمين-مضادين أحدهما الإفراط و الآخر التقصير"[4]

---

[1] الكندي، رسالة في حدود الأشياء و رسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، ص ١٢٧

[2] المصدر السابق، ص ١٢٧

[3] نفسه، ص ١٢٧

[4] نفسه، ص ١٢٨

و يقول في تطبيق هذا المبدأ على الفضائل " النجدة خروج القوة الغلبية عن الاعتدال و هو رذيلة الاعتدال[1]، و هو ينقسم قسمين متضادين، أحدهما من جهة السرف و هو التهور و الهوج، و أما الآخر فهو من جهة التقصير و هو الجبن.

و أما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً، مضادة للعفة، و هي تنقسم قسمين: أحدهما من جهة الإفراط، و هو ينقسم ثلاثة أقسام ، و يعمها الحرص: أحدها الحرص على المآكل و المشارب ، و هو الشره و النهم وما سمي كذلك، و منها الحرص على النكاح من حيث سنح، و هو الشبق المنتج العهر، و منها الحرص على القنية، و هو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد و المنافسة، وما كان كذلك،و أما الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل و أنواعه"[2]

ثم يذكر أهمية العدل بين الفضائل بقوله " ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل، و كذلك الفضيلة فيما يحيط بذي النفس من الآثار الكائنة عن النفس هي العدل في تلك الآثار، أعني في إرادات النفس من غيرها و بغيرها، و أفعال النفس المحيطة بذي النفس، فأما الرذيلة في هذه المحيطة بذي النفس فالجور المضاد للعدل فيها"[3]

و الذي يفهم من كلام الكندي أن الفضيلة نوعان: نوع يختص بعلاقة الإنسان مع نفسه، و نوع يختص بعلاقته مع ما حوله .

أمّا التي تختص بعلاقة الإنسان مع نفسه فهي هي حالة اعتدال لقوى النفس الغضبية و الشهوية، و أنّ الخروج عن حد الاعتدال سواء بالزيادة أو بالنقص هو رذيلة، فإذا كانت النجدة وهي الشجاعة و الخروج من الخوف في سبيل حماية الحقّ، فإنّ خروج هذه الصفة عن حد اعتدالها قد يؤدي إلى التهور زيادة، أو إلى الجبن نقصاناً.

و مثل ذلك يقال في العفّة، هي حالة اعتدال لحالة الشهوة، و وظيفتها رعاية البدن و مصالحه، و لكن الزيادة فيها يؤدي إلى حالة الشره، و النقص فيها يؤدي إلى حالة الكسل و كليهما مذموم فهو رذيلة.

---

[1] هكذا وردت في النص المحقق، و المعنى الذي يفهم منها ليس وصف الاعتدال بالرذيلة، و لكن قُصد بها نقيض الاعتدال، بدليل العبارة التي بعدها بحقّ فضيلة العفة قال فيها و أما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً، و سياق الكلام يدلّ على أنّه يريد أن يبيّن أنّ كلّ فضيلة هي اعتدال بين رذيلتين.

[2] الكندي، **رسالة في حدود الأشياء و رسومها** ، ص ١٢٩

[3] المصدر السابق، ص ١٢٩

و أمّا الفضائل التي تختص بعلاقة الإنسان مع غيره، فجعل أساسها العدل، و الخروج عنها هو رذيلة الظلم أو الجور.

من خلال هذا العرض لمفهوم الفضيلة عند الكندي نرى أنه يقدّم من خلالها جانباً عملياً من فلسفته، يسعى إلى تربية الإنسان على مجموعة من الأوصاف التي تقوده إلى السعادة، من خلال التزامها.

نرى مثلاً أنه يشير إلى أمر غائي في كل واحدة من هذه الفضائل، فالحكمة مثلاً تهدف إلى استعمال الحقائق كما يجب، و العفة تسعى إلى ضبط شهوات الإنسان في تحقيق ما يقيم حياته المادّية، من غير أن يؤدي بها ذلك النزول عن إنسانيتها، أو الكسل في تحصيل حاجاتها الأساسية، و ببيانه لأهمية العدل نرى أن وظيفة الفضيلة هي سوق الأفعال الإنسانية بين محذورين، أحدهما الإفراط و الآخر التفريط، للوصول بالإنسان إلى السعادة التي هي غاية الأخلاق، ومقياس الحكم عليها.

ثانياً: عند الفارابي.

يقسم الفارابي الفضائل إلى أربعة أقسام: الفضائل النظرية، و الفضائل الفكريّة و الفضائل الخلقية، و الفضائل العمليّة، وأن هذه الفضائل بوجه عامّ غايتها تحقيق السعادة في الدنيا و في الآخرة.

يقول في ذلك "الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم و في أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة في الدنيا في الحياة الأولى، و السعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، و الفضائل الفكرية، و الفضائل الخلقية، و الصناعات العملية"[1]

و في التعريف بهذه الفضائل يرى الفارابي:

أن الفضائل النظرية هي العلوم الأولى أو المبادئ الأولية للمعرفة[2].

---

[1] الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص ٢٥

[2] الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص ٢٦، و انظر إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، ص ٢٢١، و

و في وظيفتها يقول " الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات التي تحتوي عليها معقولة، متيقناً بها فقط"[1]، ويبدو لي أن الفارابي قصد بهذه العبارة تحقيق السعادة بمعناها المثاليّ الذي سبق بيانه، أي أن السعادة حقيقتها تحصيل المعرفة المفارقة للمادة.

و **أمّا الفضائل الفكريّة**: فوظيفتها الوصول إلى الغايات النافعة في أي موضوع تتوجه إليه.

و في ذلك يقول" و الأشياء التي تستنبط بالقوة الفكرية على أنها نافعة في أن تحصل غاية ما و غرض، و المستنبط إنما ينصب الغاية و يقدّمها في نفسه أولاً، ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغاية و ذلك الغرض"[2].

ويرى أن النشاط العقليّ إذا كان متوجهاً لتحقيق غاية نافعة كان جديراً بأن يقال عنه فضيلة، و إلا لم يكن حريّاً بهذا الوصف، و يقول في ذلك "فتكون الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة، و أما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر فليست هي فضيلة فكرية، بل ينبغي أن تسمى باسم آخر"[3] ويقــــول: " وظاهر أن الذي له فضيلة يستنبط بها الأنفع و الأجمل و لأجل غاية ما فاضلة هي خير، كان المستنبط خيراً في الحقيقة، يهواه لنفسه، أو خيراً في الحقيقة يهواه لغيره، أو لخير مظنون عند من يهوى له ذلك الخير."[4]

هذه الغاية النافعة إنما تكون لتحقيق النفع الذي يسهم في مدنيّة الإنسان، و في ذلك يقول الفارابي " و الفضيلة الفكرية منها ما يقتدر به على جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة لأمم أو لأمة أو لمدينة عند وارد مشترك، فلا فرق بين أن يقال أنفع في غاية فاضلة. و بين أن يقال أنفع و أجمل عامة، فإن الأنفع الأجمل هو بالضرورة لغاية فاضلة هو الأجمل في تلك الغاية، فهذه الفضيلة الفكرية هي فضيلة مدنية..."[5]

---

[1] الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص ٢٦

[2] المصدر السابق، ص ٥٦

[3] نفسه، ص ٥٧

[4] نفسه، ص ٥٧

[5] نفسه، ص ٥٧-٥٨

و **أمّا الفضائل الخلقيّة**: فإنه لا يقدّم لها تعريفاً محدداً، و لكنه يتحدث عن علاقتها بالخير و الجمال، و علاقتها بالفضائل الأخرى، فهو يرى أن هذه الفضائل ثلاث أنواع، منها ما تعارف عليه الناس فصار مشهوراً، و منها ما هو فضيلة متعلّقة بالدين، و منها ما هو فاضل بذاته[1]

و هو يرى نتيجة لذلك أن هذه الفضائل قد تتغير إن كانت مرتبطة بأمر متغيّر، و كذلك قد يتغير أسلوب التعبير عن هذه الفضائل، يقول في ذلك " ... كذلك الأشياء الإرادية مثل العفة واليسار و أشباه ذلك هي معان معقولة إرادية، و إذا أردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها في زمان ما مخالفاً لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر، و ما من شأنه أن يوجد لها عند أمة ما، غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها في أمة أخرى، فبعضها تتبدل الأعراض عليه-ساعة ساعة، و بعضها يوماً يوماً، و بعضها شهراً شهراً، و بعضها سنة سنة، وبعضها حقباً حقباً، و بعضها أحقاباً أحقاباً..."

و **أمّا الفضائل العملية**، و هي التي يعبر عنها بالصناعات العمليّة، فوظيفتها الممارسة الفعليّة للخير.

و في وظيفتها يقول " و منها يصار إلى إلى العلوم التي تحصل عن فهم و استنباط و تعليم و تعلّم"[2].

---

[1] ابراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلاميّة**، ص ٢٢٢-٢٢٣

[2] الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص ٢٦

العلاقة بين الفضائل: يرى الفارابي أن العلاقة بين الفضائل هي علاقة متماسكة، تهدف إلى تحقيق كمال الإنسان وسعادته التي تليق به[1].يقول الفارابي في ذلك" فتكون الفضيلة النظرية و ا لفضيلة الفكرية الرئيسة و الفضيلة الخلقية الرئيسة و الصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضاً، و إلا اختلت هذه الآخرة، و لم تكن كاملة، ...لكن إن كانت الفضائل الخلقية بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة بأن تميزها الفضيلة الفكرية و تستنبط أعراضها، التي تصير معقولاتها موجودة باقتران تلك الأعراض بها، فالفضيلة الفكرية إذن سابقة للفضائل الخلقية ..."[2]، و يعقّب بعد عرضه للفضائل بقوله " و إن كلّ موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه، فالذي للإنسان من هذا المخصوص باسم السعادة القصوى و ما الإنسان إنسان من ذلك بحسب رتبته في الإنسانية هو السعادة القصوى التي تخص ذلك الجنس"[3]، فالفضائل عند الفارابي تتكامل للوصول بالإنسان إلى حالة الكمال المعبّر عنها عنده بالسعادة.

و مما تتميّز به فكرة الفضيلة عند الفارابي هو إخراجها من الطابع التقليدي عند من سبقه، أو من لحقه من الفلاسفة، بتقسيمها حسب قوى النفس، أو القول بنظرية الوسط الأخلاقي، و لكنه نظر إليها نظرة أوسع، و أدخلها في مجال الحياة المدنيّة، و درس آثارها الاجتماعية؛ و إن لاحظنا أحياناً أنه لا يقدّم تعريفاً واضحاً لما يريده من المقصود ببعض هذه الأقسام.

ثالثاً: عند ابن مسكويه

في كتابه (تهذيب الأخلاق) قدّم ابن مسكويه رؤيته للسعادة من خلال تحديد العلاقة بينها و بين الخير من جهة، وبينها و بين الفضيلة من جهة أخرى، فتحدث عن الفضائل و مراتبها ضمن بحثه عن العلاقة بين الفضيلة و السعادة[4].

---

[1] سعيد مراد، **نظرية السعادة**، ص ٣٨

[2] الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص ٦٦-٦٧

[3] المصدر السابق، ص ٧٥

[4] المصدر السابق، ص ٦٧

و يعرض ابن مسكويه لنظريته في الفضيلة على النحو التالي:

- علاقتها بقوى النفس: فيرى ابن مسكويه أن الفضائل ترتبط بقوى النفس، و هي عنده القوة النظرية، و القوة الغضبيّة، و قوّة الشهوة، و أنّ تحقق هذه الفضائل إنما يكون بتحقيق التوازن بين هذه القوى، يقول ابن مسكويه في ذلك: " و قد تبين للناظر في أمر هذه النفس و قواها أنها تنقسم إلى ثلاثة، أعني: القوة التي بها يكون الفكر و التمييز و النظر في حقائق الأمور، و القوة التي بها يكون الغضب و النجدة والإقدام على الأهوال و الشوق إلى التسلط و الترفع و ضروب الكرامات، و القوة التي تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذّ التي في المآكل و المشارب و المناكح و ضروب اللذات الحسية.

و هذه الثلاثة متباينة، و يعلم من ذلك أن بعضها إذا قوي أضر بالآخر، و ربما أبطل أحدها فعل الآخر... وأن تكتفي في تعلم الأخلاق بأنها قوى ثلاثة متباينة، تقوى أحدها و تضعف بحس المزاج و العادة والتأديب... و لذلك وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى.. و كذلك أضدادها التي هي رذائل"[1]

- تحديد الفضائل الرئيسية :و بما أن الفضيلة على رأي ابن مسكويه تكون بحسب هذه القوى فهو يبين أن العلاقة المنتجة للفضيلة فيما بينها تكون إذا قامت كل واحدة من هذه القوى بوظيفتها على الوجه الصحيح، محتكمة للعقل فيقول " كانت حركة النفس الناطقة معتدلة و غير خارجة عن ذاتها، وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف و هي في الحقيقة جهالات حدثت عنها فضيلة العلم، و تتبعها الحكمة... و متى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما تقسطه لها و لا منهمكة في إشباع هواها حدث عنها فضيلة العفة، و تتبعها فضيلة السخاء... و متى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع العاقلة فيما تسقطه لها فلا تهيج في غير حينها، و لا تحمى أكثر مما ينبغي لها، حدث منها فضيلة الحلم، و تتبعها فضيلة الشجاعة... ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كمالها و تمامها، و هي فضيلة العدالة"[2]

---

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ٢٢-٢٤

[2] المصدر السابق، ص ٢٤

" و لذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع : و هي الحكمة و العفة و الشجاعة و العدالة، و لهذا لا يفتخر أحدٌ و لا يتباهى إلا بهذه الفضائل فقط، فأما من افتخر بآبائه و أسلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل، أو عليها كلها"[1]

- مراتب الفضائل: يرى ابن مسكويه أن الفضائل متباينة في رتبتها، و تتباين رتبة الإنسان بحسب تلبسه بها، فيقول:

" **أول مراتب الفضائل:** تسمى سعادة، و هي أن يصرف الإنسان إرادته و محاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس، و الأمور المحسوسة في أمور النفس و البدن، و ما كان من الأحوال متصلاً بها، و مشاركاً لها، من الأمور النفسانية، و يكون تصرفه في الأحوال المحسوسة أيضاً-تصرفاً لا يخرج عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسية، و هذه حال قد يتلبس فيها الإنسان بالأهواء و الشهوات، إلا أن ذلك بقدر معقول غير مفرط، وهو إلى ما ينبغي أقرب منه إلى ما لا يسيغه، و ذلك أن يجري أمره نحو صواب التدبير المتوسط في كل فضيلة، ولا يخرج عن تقدير الفكر، و إن لابس الأمور المحسوسة و تصرف فيها.

ثم **الرتبة الثانية**: و هي التي يصرف الإنسان فيها إرادته ومحاولاته إلى الأمر الأفضل من صلاح النفس والبدن، من غير أن يتلبس مع ذلك بشيء من الأهواء و الشهوات، و لا يكون بشيء من النفسيات المحسوسة، إلا بما تدعو إليه الضرورة، ثم تتزايد رتبة الإنسان في هذا الضرب من الفضيلة؛ و ذلك أن الأماكن و الرتب في هذا الضرب من الفضائل كثيرة بعضها فوق بعض، و سبب ذلك: أما أولاً: فاختلاف طبائع الناس، و ثانياً: على حسب العادات، و ثالثاً: بحسب منازلهم و مواضعهم من الفضل والعلم و المعرفة والفهم، و رابعاً: بحسب هممهم، و خامساً: بحسب شوقهم و معاناتهم،و يقال بحسب جدهم

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ٢٥

ثم تكون النقلة في آخر هذه المرتبة: أعني هذا الصنف من الفضيلة إلى الفضيلة الإلهية المحضة، و هي التي لا يكون فيها تشوّق إلى آت، و لا تلفت إلى ماضٍ، و لا تشييع لحال، و لا تطلع إلى ناء، و لا ضنٌّ بقريب، ولا خوف و لا فزع من أمر، و لا شغف بحال، و لا طلب لحظٍ من الحظوظ الإنسانية، و لا من الحظوظ النفسانية أيضاً، و لا ما تدعو الضرورة إليه من ناحية البدن والقوى الطبيعية، و لا القوى النفسانية، لكن يتصرف بتصرف الخير العقليّ في أعالي رتب الفضائل، و هو بصرف الوقت إلى الأمور الإلهية، و معاناتها، ومحاولاتها بلا طلب عوض، أعني أن يكون تصرفه فيها و معاناتها لنفس ذاتها فقط.."[1]؛ "لأن فعله ذلك فضيلة و خير، فيفعله لنفس الفعل، لا لاجتلاب منفعة، و لا لدفع مضرة، و لا للتباهي وطلب الرياسة، ومحبة الكرامة، فهذا هو غرض الفلسفة و منتهى السعادة"[2]

و هكذا فإن ابن مسكويه يجعل ترتيب الفضائل بحسب تعلّقاتها، فكلما ارتفعت عن تعلقاتها عن الشهوات والماديات ارتفعت قيمتها، ولكن دون أن ينكر أن تلبية حاجات النفس و البدن باعتدال ووفق ما يقتضيه العقل نوع من الفضائل، و إن كانت في أدنى رتبها، و هو يرى أن الفضائل كلها غايتها تحقيق السعادة.

البعد الاجتماعيّ للفضائل عند ابن مسكويه:

يشير ابن مسكويه أنّ الإنسان لا يوصف بالفضيلة إلا أذا كانت نفعها متعديّاً إلى غيره، فالفضيلة عنده لها دورٌ اجتماعيّ، وليس مجرد صفة يقتصر أثرها على الفرد منقطعاً عن المجتمع، فيقول في ذلك " إن من لم يخالط الناس و لم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة، ولا النجدة، ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة؛ لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر فإذا بطلت، ولم نظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس ... وليست الفضائل إعداما بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم، وفي المعاملات وضروب الإجتماعات، ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم، ونصبر على أذاهم لنصل منها وبها إلى سعادات أخر إذا صرنا إلى حال أخرى"[3]

---

[1] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٩٨-٩٩

[2] المصدر السابق، ص ١٠١

[3] نفسه، ص ٣٨

المبحث الرابع: الفضيلة و علاقتها بالمنفعة في الفلسفة الغربية النفعية الحديثة

لّما كانت الفضيلة تشكل أحد المفاهيم الأساسيّة في كلّ الأفكار الأخلاقيّة، كان لا بدّ للنفعيين أن يتعرّضوا لها، ويفسروها وفق منهجهم في تفسير جميع المفاهيم الأخلاقيّة تفسيراً نفعياً، و فيما يلي نماذج لتفسير النفعيين الغربيين للفضيلة.

أولاً: الفضائل عند (هوبز) (Hobbes)

حيث تبين في الفصل السابق أن (هوبز) (Hobbes) يرجع في تفسيره لكافة الظواهر الإنسانية لأساس مادي ،فإن نظرته للفضائل لم تخرج عن هذا المنهج، و ما يتضمنه من أنانية.

يرى (هوبز) (Hobbes) أنه قد حل الإشكالية التي وقع فيها الفلاسفة الأخلاقيون الذين سبقوه، باستناده إلى قانون الطبيعة البشرية، واعتباره وسيلة للوصول إلى السلام، و حماية النفس، و هكذا رأى أن الفضيلة هي استعداد للسلام وحماية النفس.

و نادت نظريته باستبعاد التقييم الأخلاقي السيء لأولئك الذين يحكمون على أفعال الآخرين بأنها فضيلة أو رذيلة بناء على استحسانهم أو عدمه، يعني بناء على الوصف الخارجيّ للفعل الإنساني بأنه فضيلة أو رذيلة.

و يرى أنّ نظريته تحمل الإجابة الأفضل في بيان حقيقة الفضيلة على هذا النحو، من تلك التي تجعل الفضيلة تكمن في إدراك معنى بين نقيضين، كما في النظرة الأرسطية.[1]

و هذا ينسجم مع نظرته العامة في أن موضوعية الخير و الشر، و العدل و الظلم، و الفضيلة و الرذيلة مفاهيم فارغة وخالية من المحتوى و القيمة في الحياة، فإن كل ما يشتهيه الفرد و كل ما قد يكون موضوعاً للرغبة يعتبر هو الخير والفضيلة[2].

[1] G. A. John Rogers, Thomas Sorell,**Hobbes and History**, Routledge, 2000, page 91

[2] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الإنساني**، ص ١٨٩

و يبن (هوبز) (Hobbes) ما يسميه الفضائل العقلية عند الإنسان، مؤكداً أن الفضيلة هي نوع من الموضوعات التي تكمن في المقدرة العقلية التي يمدحها الأفراد و يرغبون فيها في أنفسهم، و هي على نوعين:

١. فضائل طبيعية، و هي القوة العقلية التي تنشأ من خلال تدريب العقل و الخبرة المستمرة في الحياة، فالعقل الذي يميز الأشياء من بعضها، و يدرك المتشابه، و يصور الأحكام الصادقة النافعة يكمل الفضيلة الطبيعية، ويوصف بالحكمة.

٢. و فضائل مكتسبة، من المنهج والعلم و الاستعمال الصحيح للغة و اكتشاف العلوم.[١]

و الفضائل بنوعيها –عنده– تعود في أساسها إلى قوة العواطف فهي المقوم الرئيس و الأساسي في التفاوت العقلي بين الأفراد، فالاختلاف في فضيلة العقل أساسه الرغبة القوية أو الضعيفة في السلطة و الثروة والمجد و الشرف.[٢]

و بناء على ذلك ، فإن (هوبز) (Hobbes) يرجع كل الفضائل المألوفة لفكرته الأساسية في الأنانية، فالعطف على الآخرين مثلاً هو إرواء لنزعة أنانية طبيعية هي اللذة في إحساس المرء بأنه قويّ، يستطيع أن يعمل لسعادته و سعادة غيره، و كذلك الحال في العمل على تخفيف آلام الآخرين، التي يوصف بأنه غيريّة أو إحسان، أو تحمل فيها معنى الإيثار، فكلها ترجع –حسب وجهة نظره– إلى حب الذات، باعتباره الدافع الأول الذي يكمن وراء كل أنماط السلوك الفاضل، و ما هي في حقيقتها إلا أنانية مقنّعة[٣].

---

[١] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الإنساني** ، ص ١٩٢-١٩٣ و انظر:
Thomas Hobbes, Aloysius Martinich,**Leviathan**, Broadview Press,2005, page 53-54

[٢] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الإنساني**، ص ١٩٣

[٣] نجاح الموسى، **المنفعة الفردية عن توماس هوبز**، ص ٨٦-٨٧

ثانياً :الفضائل عند (بنتام) (Bentham)

في محاولة وضعه لتعريف للفضيلة يقول (بنتام) (Bentham) " عندما يقول الإنسان إن هذا الفعل هو فضيلة، فإنه يعبر بطريقة مجردة عن استحسانه و موافقته لهذا الفعل، و لكن لو تساءلنا: ما هو الأساس لهذا الاستحسان أو الموافقة؟"[١]

و في محاولته للإجابة على هذا التساؤل يقول: "لو نظرنا إلى هذا الموضوع عن كثب، و في أماكن مختلفة، سنجد إجابات مختلفة و متغايرة، و لذلك فلن يكون من السهل تقديم إجابات واضحة حول هذا التساؤل؛ لأنّ الإجابات إن كانت صحيحة، فلا بدّ أن تكون متغايرة"[٢]

ثم يقترح وضع تفسير للفضيلة بقوله في الإجابة عن السؤال السابق " إن الموافقة على فعل ما إنما يكون لإنه يقود لزيادة السعادة، و رفض الفعل يكون لأنه ينقص السعادة"[٣]

و يرى أن الفضيلة هي " سعي و جهد للتغلب على الصعوبات، نتيجته الوصول إلى زيادة السعادة"[٤]، ويرى أن السعادة هي المفهوم الأعمّ و الأشمل و الفضيلة جزء من هذا المفهوم، كما أنّ اللذة جزء من مفهوم السعادة، إلا أنه لا يمكننا أن نجعل الفضيلة هي أساس التفكير الأخلاقي[٥]؛ و ذلك لأنه يرى أنه "أينما وجد جزء من السعادة مهما كان صغيراً، غير معارضٍ بالشر فإنه سيكون مرضياً، و لو كان غير مبرهن بالفضيلة"[٦]

و في موضع آخر في تركيزه على هذا المبدأ _ أعني أن السعادة هي أساس الأخلاقية و ليست الفضيلة- يقول" هناك أنواع كثيرة من الخير لا تجد فضيلة محددة تسعى للوصول إليها، و لكن بالمقابل لا نجد فضيلة لا تؤدي إلى زيادة السعادة"[٧]

---

1 Bentham, Jeremy, **Deontology**, edited by John Bowring, Longman,Edinburgh, UK. Page 139

2 Ibid, page 138

3 Ibid,page 139

4 Ibid,page 140

5 Bhikhu C. Parekh, **Jeremy Bentham, Ten critical essays**, Routledge,١٩٧٤,page 46

6 Bentham, Jeremy, **Deontology**, page 140

7 Bentham, Jeremy, **Deontology**, page 140

و بعد انتقاده لنظرية الفضائل الأربعة الأرسطية، العفة و الشجاعة و الحكمة و العدالة[1]، يقول " إنه بالإشارة إلى اللذة و الألم يرتبط أي تصور واضح للفضيلة و الرذيلة، و أي فهم لهذه المفاهيم بشكل لا يربطها بالسعادة و التعاسة سيظل مختلطاً و غير مستقر"[2]

بل إن (بنتام) (Bentham) يذهب إلى مدى أبعد من ذلك بقوله عن الفضائل " بمقدار ما تعود علينا بالسعادة أو التعاسة –فقط– يطلق عليها فضائل و رذائل، و إلا كانت أوصافاً عديمة الفائدة، ما لم تقوّم بما تؤدي إليه من اللذة أو الألم"[3]

و يقول " و إذا كانت نتيجة هذه الفضائل تمنع أن تنقص من اللذة أكثر مما تمنحه لنا، أو توقعنا في ألم أكبر مما تجنبنا إياه فإن الاسم الأنسب لها حينئذٍ هو الأذى أو الغباء، أذى في أثرها على الآخرين، و غباء من حيث احترامها و هي كذلك، و إذا كانت الرذيلة من حيث أثرها هو ترقية اللذة و زيادتها، و تجنب الألم فإن هذه الرذيلة ستكون أحرى باسم الإحسان أو الحكمة"[4]، وهذا يدلّ على أنّ (بنتام) (Bentham) لا يرى ثباتاً لمفهوم الفضيلة، و لا يرى مسوغاً لطلب الفضيلة من كونها فقط فضيلة، بل لما تنتجه من لذة، و تجنبه من ألم.

هكذا نجد أن (بنتام) (Bentham) في نظرته إلى الفضيلة ظل متمسكاً بمبدئه الأساسي باعتبار اللذة و الألم هي المفاهيم الأساسية التي تبنى و تفسر على ضوئها كل المفاهيم و الأفكار الأخلاقية الأخرى، فرأى أنّ الفضيلة ما هي إلا تعبير عن حالة من الاستحسان و القبول نتيجة لما تنتجه من سعادة و لذّة، و أنها تستمد قيمتها من هذا الأساس.

ثالثاً :الفضيلة عند (جون ستيوارت ملّ) (Mill)

في إطار عرضه لنظريته للمنفعة، و التي تقوم على أن الإنسان إنما يطلب في حياته كلها السعادة، و لا شيء يحكم حياته سوى هذا السعي، يعرض (ملّ) (Mill) لموقع الفضيلة من نظريته.

---

[1] Bentham, Jeremy, **Deontology**, page 141

[2] Ibid, page 141

[3] Ibid, page 141

[4] Ibid, page 142

فيقول: " و لكن هل التفكير النفعي ينكر أن الناس يرغبون في الفضيلة؟ أم يصرون على أن الفضيلة ليست أمراً مرغوباً فيه؟ أم أنها شيء يرغب فيه لذاته مهما يكن رأي الأخلاقيين النفعيين؟"[1]

و يجيب على هذا السؤال بقوله: " إن النفعيين لا يكتفون بوضع الفضيلة في مقدمة الخيرات، فهم يدركون الحقيقة النفسية لوجودها كخير في نفسه، دون النظر إلى أي غاية وراءها، و يرون أن العقل لا يكون في حالة صحيحة، و لا يفكر بطريقة نفعية مقبولة، و لا في حالة مفضية إلى السعادة العامة، ما لم يحب الفضيلة، على أنها شيء مرغوب فيه لذاته، حتى لو كانت على مستوى الرغبات الشخصية لا تؤدي إلى النتائج المرغوبة"[2]

و انطلاقاً من هذه المقدمة يحاول أن يوفق بين هذه النظرة و بين المبدأ النفعي فيقول: " إن هذه الفكرة لا تخرج و لو بدرجة بسيطة عن مبدأ السعادة، فمكونات السعادة متعددة، و كل واحد منها مرغوب به لذاته، و ليس بطريقة مجردة، بل ينظر إليها على أنها كلّ متكامل.

إن مذهب المنفعة لا يعني أن أي شيء يحقق اللذة كالموسيقا على سبيل المثال، أو يجنب الألم مثل الصحة، على أنها وسائل لجمع عناصر تؤدي إلى السعادة، و إنما يرغب بها لذواتها، بالإضافة إلى ما تؤدي إليه، فهي بجانب كونها وسائل فإنها جزء من الغاية النهائية"[3]

و يوضح هذه الفكرة بتطبيقها على الفضيلة بقوله " الفضيلة استناداً إلى المذهب النفعي ليست بأصلها جزءاً من الغاية النهائية، و لكنها مؤهلة لتكون كذلك، و هي غاية نهائية فقط لأولئك الذين يعيشون حياة الزهد، بحيث تصبح بالفعل كذلك، و تصبح مرغوبة و مطلوبة لذاتها، لا كوسيلة للسعادة، و لكن جزءاً منها"[4]

و يضرب لذلك مثالاً يوضح فيه كيف تصبح الفضائل وسائل و غايات في نفس الوقت، فيقول: " ماذا تقول مثلاً في حبّ المال؟ إنه في أصله ليس أكثر من كومة من الحصى اللامعة، إنّ قيمته الوحيدة هي بالأشياء التي يمكن شراؤها بواسطته، أو بعبارة أخرى إن الرغبة فيه هي الرغبة في الأشياء التي نشتريها بهذا المال، و مع ذلك فإننا نرى أن الرغبة

[1] Mill, Jouhn Stuart, George Sher, **Utilitarianism**, Hackett Publishing, edition2,2001, page 36

[2] Ibid. page 36

[3] Ibid, page 37

[4] Ibid, page 37

في المال ليست فقط إحدى القوى التي تتحكم بحياة الناس، و لكن المال في حالات كثيرة يرغب فيه لذاته، إن الرغبة في امتلاكه في كثير من الحالات أقوى من الرغبة في استعماله...

و هكذا أصبح الناس لا يرغبون فيه على أنه وسيلة لغاية ما، و لكن على أنها جزء من هذه الغاية، و انتقل من كونه وسيلة للسعادة ليصبح هو بنفسه مكوناً من مكونات مفهوم السعادة..

و نستطيع أن نقول نفس الشيء عن أعظم الرغبات للإنسان، مثل السلطة و الشهرة، و كلّ الأمور غير اللاذة بوجه مباشر، التي أصبحت في النهاية ظاهرة راسخة من ظواهر النفس الإنسانية...

إن النزعة للسلطة أو الشهرة هي لكونها وسيلة يستخدمونها في تحقيق رغباتهم... و في مثل هذه الحالات أصبحت الوسائل جزءاً من الغايات، يرغب فيها على أنها أحد مكونات السعادة.

و هكذا أصبح الإنسان يعتقد أنه بمجرد امتلاكها سيصبح سعيداً، و بفقدانها يفقد السعادة، و أصبحت الرغبة فيها لا تختلف عن الرغبة في السعادة نفسها"[1]

" الفضيلة بموجب الفكر النفعي هي خير مرغوب فيه بهذا الاعتبار، لم تكن مطلوبة و لا مرغوبة في الأصل، و لكن لإفضائها إلى اللذة، و حمايتها من الألم بوجه خاص، بموجب هذه العلاقة أصبح ينظر إليها على أنها خيرة في ذاتها، ويرغب فيها بشدة على أنها خير من الخيرات"[2]

ثم يصل إلى تحرير وجه الدلالة بعد هذا التشبيه بطريقة منطقية بقوله " و لكن الفرق بين الفضائل و الشهرة أو السلطة أو المال، أن الأخيرة في حالات كثيرة تؤدي إلى الإضرار بالآخرين من أفراد المجتمع، بينما لا شيء يجعل الإنسان رحيماً و نافعاً للمجتمع مثل الفضيلة، و إذا كانت قواعد النفعية تجيز الرغبة في المال و السلطة و الشهرة، على أنها

---

[1] Mill, Jouhn Stuart, George Sher, **Utilitarianism**,page 37

[2] Ibid, page 38

غايات مطلوبة نهائية، على الرغم مما قد تؤدي إليه من تراجع سعادة المجتمع أكثر مما تساهم في زيادته، فإن النفعية من باب أولى تحث على الفضيلة بشدة، لأقصى درجة؛ لأهميتها في السعادة العامة"[1]

ثم يعود ليربط بين هذه النتيجة و بين المبدأ النفعي الأساسي بقوله " و بمراعاة الاعتبار السابق، بأنه لا يوجد في الحقيقة شيء مرغوب فيه سوى السعادة: إن أي شيء يرغب فيه باعتبار آخر - سوى أنه وسيلة لغاية أخرى وراءه، و هي السعادة في مآل الأمر- إنما يرغب فيه لأنه جزء من السعادة، و لا يرغب فيه لذاته إلا إذا كان كذلك"[2]

" و أولئك الذين يرغبون بالفضيلة لذاتها إنما يهدفون من ذلك إما لشعورهم بلذتها، أو لشعورهم بالألم بفقدانها، أو للغايتين معاً و هو الحال الغالب... و الإنسان نفسه يشعر باللذة لموافقته و إحرازه الفضيلة، و الألم لقصوره عنها، وإذا كانت إحدى هذه الفضائل لا تعطيه مزيداً من اللذة أو تخلصه من الألم، فإنه لن يرغب بالفضيلة و إنما قد يرغب بها لفوائد أخرى يرغب بها لنفسه، أو للناس الذين يهتم لأمرهم"[3]

باستعراض موقف (ملّ) (Mill) من الفضيلة نجد أنه عالجها ضمن المذهب النفعي: ببيان أصل الرغبة فيها، و هو ما تؤدي إليه من لذّة، فكل الفضائل إنما كانت تطلب أصلاً لتحقيق اللذة و تجنّب الألم، ثم تطوّرت بعد ذلك، لتدخل ضمن مكونات السعادة، ثم بيان أن الشعور بإحرازها يتضمن شعوراً لذيذاً، و رأى أنه بهذه الطريقة أمكنه صياغة وفهم الفضيلة دون الخروج على المبدأ العام لمذهب المنفعة.

رابعاً : الفضائل عند (سدجويك) (Sidgwick)

يرى (سدجويك) (Sidgwick) أنّ الفضيلة هي " طبيعة إنسانية محمودة ثابتة نسبياً، تظهر في الأفعال بموافقتها للصواب و الإحسان، وتتميز بظهورها في الأفعال بشكل مطرد"[4]

---

[1] Mill, Jouhn Stuart, George Sher, **Utilitarianism**, page 38

[2] Ibid, page 38

[3] Ibid, page 39

[4] Jerome B. Schneewind, **Sidgwick's ethics and Victorian moral philosophy**, Oxford University Press, 1977, page 311

إن وجهة النظر التي يقدمها (سدجويك) (Sidgwick) في نظره إلى الفضيلة ليست جلية بقدر كبير، و قد تتبع الباحثون ذلك من خلال تتبعهم لطبعات كتابه (مناهج الأخلاق) المتعددة، حيث إنّ (سدجويك) (Sidgwick) في نظرته للفضائل مرة يهاجم وجهة النظر القائلة بأن الفضائل هي الخير الوحيد، و في نفس الوقت يهاجم النظرية القائلة بإن الفضائل هي إحدى الخيرات، ليقول إن الفضائل تأخذ قيمتها من خلال الأحاسيس التي تلحق بممارستها، أو تهدف إلى تحقيقها[1].

[1] Robert Shaver, **Sidgwick on Virtue**, Ethics & Politics (University of Manitoba), X, 2008, 2, pp. 210-229

تعقيب:

بوجه عام يمكن القول إن النفعيين تناولوا فكرة الفضيلة بأكثر من طريقة، محاولين أن يجعلوها منسجمة مع نظريتهم العامة في تفسير المفاهيم الأخلاقية، و تطور هذا الفهم من جعل الفضيلة مجرد تعبير عن اللذة و الألم، إلى جعلها وسيلة تقود إلى السعادة، ثم اعتبارها جزءاً من مفهوم السعادة، و لكن لو سألنا ما هي الوظيفة العامة للفضيلة وفق تفسيرات النفعيين؟

حاول بعض الباحثين الإجابة على هذا السؤال بقوله:

١. إن الفضيلة هي أداة ضابطة للذات، بحيث تمنع من تناقض اللذات مع بعضها البعض، أو بمعنى آخر تخضع العلاقة بين اللذات لمقاييس العقل، للوصول إلى السعادة.

٢. أن الفضيلة هي مبدأ للتعايش المشترك بين الناس، لتحقيق مفهوم السعادة العامة لهم.[١]

---

[١] ك. نيتشيف، **أخلاقيات السعادة**، ص ٧٨-٨٠، و انظر: توماس وول، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية** ص ١١١-١١٣

و قارن:

John Kilcullen, **Utilitarianism and Virtue**, Chicago Journals: Ethics, 93 1983, pp. 452

المبحث الخامس :مقارنة و مناقشة و تحليل

بعد ان استعرضنا مفهوم الفضيلة في القرآن الكريم و السنة المطهّرة، و عند الفلاسفة المسلمين، و عند المتكلمين، والفلاسفة النفعيين الغربيين، نجد ما يلي:

أولاً: حقيقة الفضيلة.

على الرغم من أن مصطلح الفضيلة لم يرد في القرآن أو في السنة، إلا أنّ نصوص الوحي بيّنت أن ثمة صفات يتحلى بها الإنسان و يتصف بها تجعله يأتي حسن الأفعال ويتجنب سيئها، و بيّنت أن عقيدة الإيمان وهي رأس الفضائل تجعل الإنسان يلتزم بالأخلاق عن طيب نفس-بحيث تصدر الأفعال الأخلاقية منه من غير تكلّف ولا شعور بالإكراه، و-كذا- فضيلة الصدق، و العدل.

إن تعريف الفلاسفة المسلمين للفضيلة كان متأثراً بشكل كبير بتعريف الفلسفة اليونانية لها، سواء بتأثرهم بما قاله أفلاطون من أن الفضائل تنقسم بحسب قوى النفس، فتكون كل فضيلة منها مختصة بأحد هذا القوى[1]، أو ما قاله أرسطو من نظرية الوسط الأخلاقي و أن الفضيلة هي نوع من الوسط بين رذيلتين إحداهما إفراط و الأخرى تفريط[2].

أما الفلسفة الإسلامية فلم تبتعد عن هذا المعنى من حيث اعتبارها للفضائل أنها ملكات نفسية تؤهل الإنسان للوصول إلى السعادة، و طريقها الفعل الأخلاقيّ، و ذهب كثيرون من الفلاسفة المسلمين إلى القول بنظرية الوسط الأخلاقي، وهو أنّ أمهات الفضائل أربعة هي: الحكمة، و الشجاعة أو النجدة، و العفّة، و كل واحدةٍ منها هي حالة وسطية بين خلقين مذمومين، و تحكمها الفضيلة الرابعة و هي العدل.

و المتكلمون تابعوا الفلاسفة في نظرتهم للفضائل، إلا أنهم أضافوا بعداً آخر و هو البعد الإيماني في النظر إلى الفضائل، باعتباره الباعث الحقيقي على الفضيلة.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** ،مادة (أفلاطون) ج١ ص ١٨١-١٨٢

[2] المرجع السابق، مادة (أرسطو) ج١ ص ١٢٣-١٢٤

و أما النفعيّون فظهر أنهم وقفوا أمام الفضيلة موقفاً واضحاً، فهم من جهة لا يؤمنون بالمفاهيم الأخلاقية الكلّية الخارجة عن مفهوم اللذة، أو السعادة بمعناها الماديّ، و من جهة أخرى فقد رأوا نزوع الإنسان نحو الفضيلة و طلبها، و لذلك حاولوا تحليل مفهوم الفضيلة تحليلاً نفعياً ماديّاً، فذهب (هوبز) (Hobbes) مثلاً إلى أن الفضيلة في حقيقتها هي نزوع النفس نحو تحقيق لذاتها، ثم جاء (بنتام) (Bentham) و لم يضف كثيراً إلى هذا الفهم فقال إنّ الفضيلة هي جهد إنساني موضوعه طلب اللذة، والتخلص من الألم، و هم بذلك جنحوا إلى الاعتبار الأوّل من عدم اعتبار أي مفهوم غير اللذة في تفسير الظواهر أو المعاني الأخلاقية.

ثم جاء (ملّ) (Mill)، و رأى أن الفضيلة بحدّ ذاتها هي أحد مكوّنات السعادة، و الإنسان يسعى لتحقيقها بهذا الاعتبار، و رأى أن الفضيلة بأصلها ليست كذلك، و لكن لما اعتاد الإنسان على أن الفضيلة وسيلة مؤدّية للسعادة صار يرغب فيها على أنها مكوّن من مكوّنات سعادته، و صار الإنسان يشعر باللذة إن حقق هذه الفضائل، و بالألم عند فقدانها.

أمّا (سدجويك) (Sidgwick)، فقد عرف الفضيلة بأنها طبيعة إنسانية نتيجتها موافقة الأفعال للصواب، إلا أنه بعد ذلك لم يستطع بيان العلاقة بين المذهب النفعي و بين الفضيلة، كما رأى الباحثون الذين تتبعوا رأيه في المسألة.

إنّ المقدار المشترك بين المدارس الثلاثة هو اعتبارها للمفهوم الإنساني للفضيلة، و لكن الخلاف بينها جاء في تفسير هذا المفهوم.

ثانياً: علاقة الفضيلة بالمنفعة.

بيّن لنا القرآن الكريم أن الفضائل في أصلها لا تحمل معنى نفعياً، بل هي صفة إنسانية تسمو بالإنسان به فوق شهواته، و تحقق له منزلته التي خُلق لأجلها، إلا أن القرآن الكريم ربط بين الفضيلة و المنفعة من حيث النتيجة، فرغّب في الفضائل، و حثّ الإنسان على التزامها على أنها ضمانٌ لتحقيق سعادته، و منفعته في جميع جوانب حياته.

أما الفلاسفة المسلمون و مثلهم المتكلمون فقد بيّنوا أن الفضائل تتعلق بجوانب الإنسان المختلفة في حياته، و أن تحققها هو حماية و حفاظ على جوانب الإنسان المختلفة، الحسية و المعنوية، فرأوا أن الفضيلة تقتضي تحقيق المعرفة الصحيحة،

و أن الفضيلة تقتضي حفظ الأجساد وما يقيمها، و أن الفضيلة تقتضي حماية الإنسان لقيمه المعنويّة العالية من كرامة ومنزلة، و أن تضييع أية واحدة من هذه المعاني يؤدي إلى فقد فضيلة العدل، ويناقض الفضيلة نفسها.

و ربطوا بشكل جليّ بين السعادة (باعتبارها صورة المنفعة عندهم) و الفضيلة، فالإنسان يصل إلى السعادة بالتزام الفضائل، و رعاية قيامها في نفسه وحياته.

ثم هم بعد ذلك رأوا أن هذه الفضائل ليست على رتبة واحدة، فالفضائل المتعلقة بحاجات البدن و ضروراته، ليست بمرتبة تلك الفضائل التي تتعلق بالعقل و المعاني السامية المتعالية عن المادة.

بينما نجد أن الفلاسفة الغربيين النفعيين يرون أن معاني اللذة و السعادة تسمو فوق معاني الفضيلة، و أن الفضيلة هي قوالب فارغة، لا قيمة لها إذا لم تتضمن سعادة الإنسان ابتداء، فمفاهيم اللذة و السعادة هي التي تجعل للفضيلة قيمتها، و تجعلها مرغوبة و مطلوبة للإنسان.

ثالثاً: نقدٌ و مناقشة.

أ. إن تمسّك الفلاسفة المسلمين بفكرة الوسط الأخلاقي تستمد جذورها من الأصول الفلسفية اليونانية، فلا نجد لها أساساً واضحاً في القرآن الكريم كقاعدة مضطردة في ضبط مفهوم الفضيلة.
و ذلك للأسباب التالية:

١. إن نظرية الوسط الأخلاقي تقوم على فكرة العدالة، و فكرة العدالة و إن كانت فكرة طيّبة يتفق عليها الفكر الإنسانيّ بجميع أطيافه، إلا أنه يكتنفها بعض الغموض، بإمكان كل إنسان أن يفسرها على هواه، و الحدّ الوسط ليس معياراً فالحد الوسط من الظلم ليس مطلوباً، و لا من أكل الخبيث، و إنما المعيار هو الحقّ، و إعطاء الحق هو العدل، لذلك فإن فكرة الحقّ أوضح و أصدق في التعبير عن الفضائل[1].

٢. إن بعض الفضائل ليست بين رذيلتين بمعنى التوسط، فالفلاسفة قالوا إن الشجاعة مثلاً وسط بين التهور و الجبن، فهي أقرب للتهور، و قالوا في الكرم مثلاً إنه وسط بين السرف و البخل، ولكن قربه للسرف

[1] السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي، ج ٣ ص ١٠٦.

أوضح[1]، و لذلك رأينا أنّ الغزالي حاول تجاوز هذه الإشكاليّة عندما ردّ المرجعيّة في تحديد هذا الوسط إلى الشرع و العقل.

٣. إنّ بعض الفضائل ليست وسطاً بين رذيلتين، فالصدق و العدل فضائل لكنها لا تتوسط شيئاً من الرذائل[2].

ب. أمّا ما يعرضه الفلاسفة النفعيون من أنهم يقولون إن الفضيلة تستمد قيمتها من علاقتها باللذة فهو يواجه إشكاليات أكثر خطورة، منها:

١. أنه إذا كانت الفضائل تستخدم للوصول إلى اللذات، و السعادة – بالمفهوم الذي قدّموه- فإنّ الرذائل أيضاً قد تستخدم لنفس المهمة، فلا يصبح هناك فرق واضح بين الرذائل و الفضائل، ما داما عبارة عن وسيلة مجردة، و مهما يكن من فرق يعرض بينهما فإنه ينهدم بشكل كامل ما داما يستويان في تحقيق هذه الغاية[3].

٢. أن بعض الفضائل يتفق الناس على كونها فضائل و إن كانت اللذة الحاصلة منها محتملة، أو ربما معدومة، فالشجاعة التي تدفع صاحبها للدفاع عن وطنه رغم أنه قد لا يحقق النصر أو المجد، لا يمكن أن يقال عنها إلا أنها فضيلة، و الإحسان الذي يمارسه الإنسان في الصدقة على الفقراء في السرّ لا يمكن أن يسمى إلا فضيلة، و يظهر هذا المعنى إذا عرفنا أن النفعيين لا يؤمنون بالجزاء الأخروي أصلاً.

٣. إن النظرة التي يقدّمها النفعيون للفضيلة هي في حقيقتها إعدام لمفهوم الفضيلة، و جعلها فكرة خيالية ليس لها سندٌ أخلاقي، أو على الأقلّ تنزلها عن منزلتها السامية التي تعارف عليها البشر على أنها كذلك، فإذا كانت الفضيلة شيئاً سامياً يسعى الإنسان إلى تحقيقه، والتحلي به، فإنهم يجعلونها صفة يتحلى بها أولئك الذين يعيشون حياة مادية، منغمسة في اللذات، ما دامت لذاتهم لا تتناقض، و لا يؤدون إلى

---

[1] أحمد أمين ، **كتاب الأخلاق**، ص ١٣٦

[2] المرجع السابق،ص ١٣٥

[3] البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص ٣٧

الإضرار بالآخرين، فتصير الفضيلة بدلاً من أن تكون سموّاً بالإنسان عن ماديّته، لتكون هبوطاً بها نحو اللذات.

٤. إن الطريقة التي قدّمها النفعيون – و خاصة (بنتام) (Bentham)- في تحليل مفهوم الفضيلة توقعنا في مغالطة الدور، فإذا كانت الفضيلة هي أحد عناصر السعادة، و الفضيلة تأخذ قيمتها من حيث قدرتها على الوصول للسعادة، فأي واحدة منهما يمكن اعتبارها أساساً للأخرى؟[1]

و هكذا يمكننا القول إن الفلسفة النفعية – مع شعورها بضرورة اعتبار الفضائل في النظرية الأخلاقية- قد عجزت عن تفسير الفضائل وفق أسس مذهبهم القائمة على اللذة المادية المحسوسة.

و نجد أن النظرية الفلسفية الأرسطية – و التي نقلها الفلاسفة المسلمون عنها فيما بعد - و إن كانت أسمى و أكثر إعلاء لمفهوم الفضيلة قد قصّرت عن تفسير مفهوم الفضيلة.

و إن اتفقت النظريتان على أنّ الفضيلة هي وسيلة لتحقيق السعادة للإنسان، إلا أنّ الخلاف هو في فهم هذه السعادة ابتداء.

أمّا منهج القرآن الكريم و السنة النبويّة فقد جاء كاملاً و واضحاً في عرض الفضائل:

ففضائل الأخلاق كما أشار إليها القرآن الكريم و السنة النبويّة علميّة يستدلّ عليها العقل، ووجدانية إذ في الإنسان رغبة داخلية إلى اكتساب فضائل الأخلاق و اجتناب رذائلها، و إيمانية تسير على هدى الشرع الذي يصححها ويبيّنها[2].

و في الوقت نفسه لم يقطع الصلة بين الفضيلة و المنفعة، فبيّن الله سبحانه و تعالى أنّ التزام الفضائل في الأفعال- من حيث كونها مأموراً بها- يلحقه الثواب الدنيوي و الأخروي.

---

[1] Bhikhu C. Parekh, **Jermy Bentham, Ten Critical Essays**, page 46

[2] الميداني، **الأخلاق الإسلامية و أسسها**، ص ٢٢

فالفضيلة تأخذ حقيقتها ومكانتها اللائقة بها كما بيّنها الوحي الإلهي معراجاً يلتزمه الإنسان للوصول إلى كماله اللائق به، وفق مرضاة الله سبحانه و تعالى.

إن الإيمان –بوصفه أصلاً للفضائل– التي دعا إليها القرآن الكريم، و جاء به الأنبياء له أهمية كبيرة في حياة الإنسان، فإنه "لمّا كانت الشهوة أقوى ما يستولي على النفس كان لا بدّ لقمعها من مؤثر آخر يوازيها قوة و أثراً، فلجأت الأديان إلى الإيمان توقظه في النفس، فإذا استيقظ غرست فيه نواهيها و أوامرها... و لا يقمع الشهوة إلا الإيمان، إذن فالنوع البشري يحتاج إلى الإيمان، لأنّ الدين بلا إيمان لا أثر له في خارج النفس، و يحتاج إلى الإيمان في بقية مرافق الحياة، في العلم و الأدب و الفنّ و الفلسفة، و في السياسة و التجارة و الصناعة و الزراعة، و على الأخص الإيمان بقدسية الحياة الإنسانية و حريتها و حقوقها وواجباتها، فإننا بالإيمان نستطيع أن نقمع كثيراً من الشهوات التي تفسد علينا الحياة الآن"[1].

[1] إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة و الألم، ص ٤٠

الفصل الثالث:

المنفعة في الحياة الآخرة

يتناول هذا الفصل بالدراسة موضوع المنفعة في الحياة الآخرة، و أهمية هذا الفصل أن الصورة الكليّة لفكرة المنفعة في الفكر الإسلامي لا يمكن أن تتضح إلا ببيان أهمية هذا البعد أو المدى الزماني الذي ينشد فيه تحقق المنفعة، ولا يرد على ذلك -فيما يرى الباحث- أنّ الفكر الغربيّ الحديث - وهو فكرٌ ماديّ- لا يأبه بالآخرة ومسائلها، لأنّ أصحاب الفكر النفعيّ الغربيّ يرون أن نظرياتهم الأخلاقية تكتمل دون حاجة إلى بحث هذا الموضوع، و إن أشاروا إليه أحياناً، كما سيتضح لاحقاً، ولكن الضرورة المنهجية تقضي أن توضح رؤية كل واحدة من المدارس الثلاثة لهذا الموضوع، وإن كان بعضها أشار إلى جانب لم يشر إليه غيره.

المبحث الأوّل: المنفعة في الحياة الآخرة في القرآن الكريم و السنة النبويّة:

تشكل عقيدة الإيمان باليوم الآخر، و الحياة بعد الموت و ما تشتمله من ثواب و عقاب جزءاً أساسياً من العقائد التي دعا القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة إلى الإيمان بها، و بيان أهميتها في إقامة الحياة الإيمانية و الأخلاقية للإنسان.

و فيما يلي أعرض مجموعة من نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية فيما يتعلق بهذا الموضوع:

أولاً: كون الإيمان بالبعث و الحياة بعد الموت جزءاً من العقيدة الإسلامية:

فقد ذكر الله سبحانه و تعالى في القرآن الكريم آيات كثيرة تثبت قدرته سبحانه و تعالى على إحياء الناس بعد الموت، وإعادتهم إلى حياة أخرى، و من ذلك قوله سبحانه و تعالى : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ. أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس : ٧٨-٨٠]

و قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]

و قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٣٣]

فهذه الآيات الكريمات تدلّ على أنّ الله سبحانه و تعالى بقدرته التي لا يحدّها شيء قادر على أن يعيد الإنسان بعد موته كما هو، ليحاسبه و يجازيه على أفعاله.

ثم يؤكّد على عقيدة الإيمان باليوم الآخر في آيات كثيرة منها قوله سبحانه و تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ ﴾[البقرة:٢٨١]، و يقول سبحانه و تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ. ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُون﴾ [المؤمنون:١٥-١٦]، و يقول سبحانه و تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ. أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ. بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة ١-٤]، و يقول سبحانه و تعالى: ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ ءاَتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ [طه: ١٥]

فهذه الآيات الكريمات – و غيرها كثير- تشير إلى وجوب الإيمان باليوم الآخر، و البعث و النشور فيه، و هي تشير في إثبات ذلك إلى عدة أمور هي : إمكانية البعث و النشور، و قدرة الله سبحانه و تعالى على ذلك، و علمه سبحانه وتعالى بالكليات و الجزئيات[1].

و في الحديث النبوي الشريف:

" الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ"[2]

فبين الرسول صلى الله عليه و سلم أن الإيمان بالبعث هو جزء من عقيدة المسلم التي لا يتم إيمانه إلا بها.

[1] الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ٢٨٢

[2] رواه البخاري، في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، حديث رقم ٥٠، ج ١ ص ٩٧

ثانياً: أهميتها في الحياة الأخلاقية

جاءت نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة تبيّن أهمية الإيمان باليوم الآخر في إقامة الحياة الأخلاقية، سواء بالترغيب في منافعها، أو الترهيب مما فيها من العقوبات، و جعلت الإيمان بالآخرة و طلب ما فيها من منافع محفزاً على القيام بالكثير من الأعمال الصالحة.

من ذلك في القرآن الكريم

قوله تعالى :﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة :١٧٧]، فقد بين سبحانه أن من البرّ الإيمان باليوم الآخر، و ما يستلزمه هذا الإيمان من أعمال صالحة.

و في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ﴾ [البقرة:٢٢٨]، فجعل الإيمان باليوم الآخر وازعاً لدى المرأة المؤمنة للصدق فيما هي مؤتمنة عليه.

و في قوله سبحانه و تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّهِ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللّهَ فَعَسَى أُوْلَـئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة:١٨] جعل الإيمان باليوم الآخر أحد الأمور التي تحفز الإنسان على الأعمال الصالحة.

و في قوله سبحانه و تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

[المجادلة:٢٢]، بين سبحانه و تعالى أنّ الإيمان باليوم الآخر دافعاً لأن يكون الإنسان المسلم فرداً منتمياً لمجتمعه المسلم، يقدمه على سائر مصالحه و علاقاته الأخرى

و بين سبحانه أن دخول الجنة مشروط بعمل الصالحات فقال سبحانه: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتَ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾ [النساء:١٢٤]

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ﴾ [الأعراف:٤٠]

و بين سبحانه أن طلب الجنة-يدفع الإنسان إلى ترك-ملذاته الدنيوية-من أجل مصلحة-أسمى فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة:١١١]

و في الحديث النبويّ الشريف بحث الرسول صلى الله عليه و سلم جاء الحث على الكثير من مكارم الأخلاق و النهي عن كثير من سيئها و ربطها بالجزاء الأخروي

من ذلك قوله صلى الله عليه و سلم: (الوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الجَنَّةِ ، فَإِنْ شِئْتَ فَأَضِعْ ذَلِكَ البَابَ أَوْ احْفَظْهُ)[١] فربط بين برّ الوالدين و دخول الجنة.

و في قوله صلى الله عليه و سلم (مَنْ قَبَضَ يَتِيمًا مِنْ بَيْنِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى طَعَامِهِ وَشَرَابِهِ أَدْخَلَهُ اللّهُ الجَنَّةَ الْبَتَّةَ إِلاَّ أَنْ يَعْمَلَ ذَنْبًا لاَ يُغْفَرُ لَهُ.)[٢] فجعل الإحسان إلى اليتامى سبيلاً لدخول الجنة.

و في الحديث: (سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللّهُ فِى ظِلِّهِ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهُ الإِمَامُ الْعَادِلُ ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِى عِبَادَةِ رَبِّهِ ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِى الْمَسَاجِدِ ، وَرَجُلاَنِ تَحَابَّا فِى اللّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ ، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّى أَخَافُ اللّهَ . وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ أَخْفَى حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ »[١]

---

[١] رواه الترمذي، في سننه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الفضل في رضا الوالدين، حديث رقم ١٩٠٠، ج ٣ ص ٣٧٥

[٢] رواه الترمذي، في سننه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة اليتيم و كفالته، حديث رقم ١٩١٧، ج ٣ ص ٣٨٤

فبيّن صلى الله عليه و سلم الثواب الذي يلقاه سبعة من أصحاب الفضائل الأخلاقية يوم القيامة، صاحب عدل، وصاحب إيمان، و صاحب عبادة، و صاحب إخلاص، و صاحب عفة، و صاحب إحسان، وصاحب خوف من الله سبحانه و تعالى.

و غير ذلك الكثير من الأحاديث التي تزخر بها كتب السنة.

ثالثاً: أنواع الثواب الأخروي :

و الثواب الذي وعد الله به سبحانه و تعالى عباده المؤمنين في الآخرة يتنوع من بين ثواب حسيّ ماديّ، و ثواب روحيّ معنويّ.

ففي الثواب الحسيّ يقول الله سبحانه و تعالى ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاء غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاء حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعَاءهُمْ﴾ [محمد ﷺ:١٥]

و يقول الله سبحانه و تعالى في وصفها أيضا ﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ. فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ. كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ. يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ﴾ [الدخان: ٥١-٥٥]

و في هاتين الآيتين- و غيرهما كثير- يبيّن الله سبحانه أن نعيم الجنة يشمل لذات حسية من جنس ما يعرفه الناس.

و في آيات أخرى يبيّن نعيماً روحياً يتنعم به أهل الجنة، من ذلك:

- رضوان الله و رحمته سبحانه و تعالى كما قال يقول تعالى ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴾ [التوبة:٢١]. بل إن الله تعالى ينعمهم بشعورهم برضا ربهم عليهم و رضاهم على ربهم كما قال تعالى ﴿جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة:٨]

---

[1] رواه البخاري، في صحيحه، كتاب الصلاة، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، حديث رقم ٦٦٠، ج ٣ ص ١١٦

- و منها تخليصهم من آفات النفس و خصوماتها مع غيرها، و تمتعهم بحسن الصحبة، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلَى سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر:٤٧]، و قوله تعالى ﴿وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَـئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَـئِكَ رَفِيقاً﴾ [النساء:٦٩]

- و يتجلى النعيم الروحيّ أيضاً برؤيتهم لربهم سبحانه و تعالى، كما قال الله عنهم ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]

و في السنّة النبويّة المطهرة الكثير من الأحاديث التي تدلّ على و صف النعيم في الجنة، و الجمع بين النعيم الحسيّ والنعيم الروحيّ، منها ما جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال (إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ . يَقُولُونَ لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ . فَيَقُولُ هَلْ رَضِيتُمْ فَيَقُولُونَ وَمَا لَنَا لاَ نَرْضَى وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ . فَيَقُولُ أَنَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ . قَالُوا يَا رَبِّ وَأَىُّ شَىْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ فَيَقُولُ أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِى فَلاَ أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا)[1]

و في الحديث أيضاً عنه صلى الله عليه وسلم (إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا أزيدكم ؟ فيقولون ألم تبيض وجوهنا ؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز و جل)[2]

[1] رواه البخاري، في **صحيحه**، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة، حديث رقم ٦٥٤٩، ج ٢١ ص ٤٥٣

[2] رواه مسلم، في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، حديث رقم ١٨١، ج ١ ص ١٦٣

المبحث الثاني :المنفعة في الحياة الآخرة عند المتكلمين

المطلب الأول: نوع المعاد عند المتكلمين.

هذه المسألة في الأصل ليست من مواضيع الدراسة، و لكنني أوردها هنا لما ينبني عليها من مسألة أخرى، و هي نوع الثواب و العقاب في الحياة الآخرة؛ فإنّ القول بأنّ النعيم الأخروي هو نعيم روحي و حسيّ، أو روحيّ فقط ينبني على القول بأن الحياة الآخرة هي حياة روحيّة وحسيّة.

يتفق المتكلمون من أهل السنة الأشاعرة و الماتريديّة، والمعتزلة و غيرهم فيما بينهم على أن المعاد الأخروي يكون معاداً روحانياً جسمانياً، بمعنى أن الإنسان بعد موته يعود هو نفسه ليحيا حياة أخرى، في عالم الآخرة يثاب و يعاقب فيها، فهي حياة مرافقة للتجسد المادي[1].

و لا خلاف بينهم في هذا المقدار، و لكن الخلاف بينهم هل هو عودة للنفس و الجسد معاً، أم للجسد فقط، فقد قال المعتزلة أنه معاد للجسد فقط، بناء على قولهم بنفي كون النفس الناطقة جوهراً و قالوا أن البدن هو الحيوان، و هو الإنسان بحياة و إنسانية خلقتا فيه، و هما عرضان، و الموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما[2]، و هو خلاف لا أرى أن له أثراً في البحث الأخلاقي؛ فالكل يتفق على أن للإنسان معاداً جسمانياً في الآخرة.

فهم يقولون أن الموت هو مفارقة الروح للبدن، و الإعادة في الحياة الآخرة هي عودة هذا البدن حياً، ليكون للإنسان ثوابٌ و عقاب بحسب عمله، لذات و آلام حسية و مادية[3].

و من ذلك أنقل مجموعة من النصوص التي تشير إلى ذلك:

---

[1] الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٨١، و التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٣ ص ٣٤٣، و الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٨ ص ص ٣٢٢ و انظر صالح شرف، **مذكرات التوحيد**، ط٤، المطبعة الفاروقية، القاهرة،١٩٥٢، ج٣ ص ٥٥-٥٦حبنكة، **العقيدة الإسلامية**، ج٢ ص ٣٤٧

[2] محمد عاطف العراقي، **دارسات في مذاهب فلاسفة المشرق**، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٣، ص ٢٢٣، وانظر: تقي الدين النجراني، **الكامل في الاستقصاء**، تحقيق السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩ ص ٤٢٧-٤٢٩

[3] المرجع السابق، ص ٢٢٣

١. يقول القاضي عبد الجبار " فصل، في الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحيّ، و الوجه الذي لا يصح ذلك منه: اعلم انه لا بدّ في إعادة الحيّ المخصوص بأجزائه ؛ لأنّ الحيّ هو الجسم المبني بنية مخصوصة و إنما يوصف بأنّه حيّ إذا اختصّ لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصحّ معها أن تدرك و تحسّ، فإذا صحّ ذلك فلا بد من أن تعتبر أجزاؤه في الإعادة، كما لا بدّ من اعتبارها في البقاء، لأنه كما يجب في المعاد أن يكون زيداً بعينه، فكذلك يجب فيه إذا بقيّ مدّة لا بدّ أن، يكون زيداً بعينه"[١]

٢. و يقول ابن متويه من المعتزلة "و الصحيح أنّه إنّما تجب إعادة الأجزاء التي لا بدّ منها في كونه حيّاً؛ لأنّها هي المطيعة و العاصية و المؤلمة"[٢]

٣. و يقول الرازي : " و اعلم أن المعاد الجسماني أنكره أكثر الفلاسفة، و جملة أهل الإسلام متفقون على إثباته، و ا علم أنّ الجمع بين إنكار المعاد الجسماني، و بين الإقرار بأنّ القرآن حقّ متعذر، لأنّ من خاض علم التفسير علم أنّ ورود هذه المسألة في القرآن بحيث لا يقبل التأويل"[٣]

٤. و يقول التفتازاني " اختلف الناس في المعاد فنفاه الطبيعيون ذهاباً إلى أنّ الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته و أعراضه، فلا يعاد.. و عند جمهور المسلمين جسمانيّ فقط بناء على أنّ الروح جسم لطيف، و عند المحققين منهم كالغزالي، و الحليمي و الراغب و القاضي و ابي زيد روحانيّ و جسمانيّ ذهاباً إلى تجرد النفس، و عليه أكثر الصوفيّة و الشيعة و الكرّاميّة، و ليس بتناسخ لأنه [يعني التناسخ] عودٌ في الدنيا إلى بدنٍ ما، و هذا عودٌ في الآخرة إلى بدنٍ من الأجزاء الأصليّة من البدن الأوّل، و القول بأنّه ليس هو الأوّل بعينه لا يضر"[٤]،و هكذا نرى أن التفتازاني يرى أن الاتفاق على الحياة الجسمانيّة بعد الموت موضع اتفاق، و أن الخلاف في كيفيّة هذا المعاد هل هو بنفس الأجزاء الأصليّة أم ببعضها – كما أثاره المعتزلة- ليس مؤثراً في جوهر المسألة.

---

[١] القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج١١ ص ٤٦٧

[٢] ابن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر و الأعراض**، ص ٢٤٦

[٣] الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٨١

[٤] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٣ ص ٣٤٣

٥. و يقول الجرجاني " المقصد الثاني في حشر الأجساد أجمع أهل الملل و الشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه و أنكرهما الفلاسفة..... و المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره"[1]

٦. و ابن تيميّة يقول " يجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع فيجب تكفيره قطعا إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد ورد ذلك عظيم الضرر في الدين فيجب تكفير كل من تعلق به وهو مذهب أكثر الفلاسفة"[2]

و إن كانت الفرق الإسلامية الكبرى قد قامت على إثبات المعاد الجسماني للإنسان و وجوب وقوعه، فإنهم قد اختلفوا في منهجهم في كيفيّة هذا المعاد، و طرائق إثباته.

- فذهب المعتزلة إلى إثباته بالعقل و النقل، و رأوا أن العقل يوجب ذلك؛ لوجهين:

١. أن بعض الآلام قد تلحق بالإنسان في هذه الحياة، و لا يمكن للإنسان دفعها، و لا يكون مستحقاً لها، ولا يستطيع دفعها، و لا يلحقة عوض منها في حياته الدنيا، فكان الحسن يقتضي أن يعوض على هذه الآلام التي لحقت به، بمنافع كثيرة في الدار الآخرة[3].

٢. أن التكليف يتضمن أموراً شاقة، فإن كانت بغير ثواب عليها كان ذلك قبيحاً في حق من كلّفه[4]، و بالتالي فإن العدل الإلهي يقتضي أن لا تذهب هباءً جهود الإنسان و مشقته في التزام التكليف بفعل الواجبات و اجتناب المحظورات، بل يثيبه على ذلك في الحياة الآخرة[5].

---

[1] الإيجي، **شرح المواقف**، ج٨ ص ٣٢٢-٣٢٣

[2] ابن تيمية، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، ص ٣٣٥

[3] القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين**، ص ٢٥٥

[4] المصدر السابق، ص ٢٥٧

[5] تقي الدين النجراني، **الكامل في الاستقصاء**، ص٤١٧ ، عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص ٤٥٣

- و أكثر الأشاعرة أنكروا الوجوب العقلي، و قالوا إنّ المعتمد في إثبات البعث هو دليل السمع، إذ ثبت جواز الإعادة عقلاً، و أن دين الإسلام قد أفصح عنه غاية الإفصاح، فلزم القول بوجوبها[1].

و في ذلك يقول الشهرستاني: " و حشر الأجساد لما كان ممكناً في ذاته، و قد ورد به الصادق وجب التصديق بذلك، من غير أن يبحث في كيفية ذلك؛ إذا الربّ تعالى قادر على الإعادة، و قدرته على الإنشاء و الابتداء، فيحيي العظام و هي رميم، كما أنشأها أول مرة، و كما يحيي الأرض بعد موتها كل ربيع، كذلك يحيي الموتى"[2]

و هم مع ذلك لا ينفون الحكمة الأخلاقية في بعث الأجساد، و التي ذكروا فيها:

١. .تعذر الجمع بين السعادة الروحيّة و السعادة الجسديّة في الدنيا، فقالوا إنّ للإنسان سعادتين: سعادة العقل في معرفة الله سبحانه، و سعادة مادية بإدراك المحسوسات، و أن الجمع بين هاتين السعادتين غير ممكن في هذه الحياة؛ لأن الإنسان إن استغرق في طلب تجليات الروح لم يمكنه الالتفات إلى شيء من لذات الجسد، و إذا انشغل في طلب لذاته الجسدية فاتته لذات الروح، فإذا مات الإنسان ثم بعث من جديد صارت روحه قوية كاملة قادرة على الجمع بين الأمرين، و هي الغاية القصوى من السعادة، و لم يقم مانعٌ عقليّ على امتناعه، و هو جمع بين الحكمة النبوية و القوانين الفلسفية.[3]، و يقول الرازي في ذلك "و الوجه الثاني[في الاستدلال على البعث الجسماني] .... أن نقول إنه تعالى خلق الخلق إما للراحة و إما للتعب و الألم، أو لا للراحة و لا للتعب، لا جائز أن يقال خلقهم للتعب و الألم، لأن هذا لا يليق بالمحسن الرحيم، الغني عن الخلق، و لا جائز أن يقال خلقهم لا للراحة و لا للتعب و الألم، لأنهم حال كونهم معدومين كان هذا المعنى حاصلاً فدلّ على أنه تعالى إنما خلقهم للراحة.

ثم نقول: هذه الراحة إما أن تكون في هذا العالم، أو في عالم آخر، لا جائز أن يقال إنها في هذا العالم، لأنّ الذي يظنه الإنسان لذة في هذا العالم، فهو ليس بلذة، بل هو دفع ألم، إن لذة الأكل ليست في الحقيقة لذة، بل هي دفع ألم الجوع، و لذلك فإنّ ألذّ اللقم هي اللقمة الأولى، لأن هناك ألم الجوع اقوى، و كل لقمة هي

[1] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٣٤٥، و الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج ٣ ص ١٨٣

[2] الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٤٦٨

[3] الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٩٢، و انظر: محمد عاطف العراقي، **دراسات في مذاهب فلاسفة الشرق**، ص ٢٢٤.

أكثر تأخراً كانت أقلّ لذة، و ذلك لأنّ لذة ألم الجوع هناك أقل قوة.... و على هذا قياس سائر اللذات الحاصلة في هذا العالم،و أيضاً فبتقدير أن تحصل في هذا العالم لذة جسمانية، لكنها قليلة، و الغالب إمّا الألم، أو دفع الألم، و ليس من الحكمة إلقاء الحيوان في بحر الآلام و المكروهات، لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات، و لما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة و الراحة، و ثبت أن ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم، فلا بدّ من القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم، يحل فيه هذا المقصود، و ذلك هو الدار الآخرة، فهذه طريقة إقناعية...."

٢. إنّ كمال التنعّم الإنساني يكون بمرافقة الروح للجسد، يقول الشهرستاني: " و دليل من رام إثباته على طريق الحكمة هو أن النفوس الجزئية إذا فارقت الأبدان، و لم تستقر في تصوراتها عن آلات جسمانية احتاجت إلى الأبدان، و إلا كانت معذبة فإن سعادتها في تصوراتها إنما تكون بآلاتها، و الآلات إنما تتحقق إذا عادت بسعيها كما كانت، فمن قال بحشر الأجسام و فى بقضية الحكمة، إذ وفر على كل نفس حظها من كمالها اللائق بها، و أعطاها جزاءها على قدر سعيها، و من نفى ذلك قضى بالحشر على نفس أو نفسين في كل عصر، قد تجردت عن المواد الجسمانية، و قضى بالتعذيب على كل نفس في العالم و ذلك يناقض الحكمة..."[1]

٣. كمال الحكمة والعدالة الإلهيّة بثواب المطيع و عقاب العاصي، يقول الرازي " و أما الطريق العقلي المثبت للمعاد الجسماني فهو من وجهين:الوجه الأول : أنا نرى في دار الدنيا مطيعاً و عاصياً، و محسناً و مسيئاً، ونرى المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا، و العاصي يموت من غير عقاب يصل إليه في الدنيا، فإن لم يكن حشر و لا نشر، يصل فيه الثواب إلى المحسن، و العقاب إلى المسيء لكانت هذه الحياة الدنيوية عبثاً، بل سفهاً"[2]

و أدلة الفريقين في بحث المسألة إثباتاً، لا تخرج عن موضوع البحث الأخلاقي، فإنهم يرون أن البعث إنما هو لغاية أخرى وراءه هي إقامة العدل، و وزن الأعمال، و ما يتبع ذلك من الثواب و العقاب.

---

[1] الشهرستاني، نهاية الإقدام ، ص ٤٦٨

[2] الرازي، الأربعين في أصول الدين ، ص ٢٨٦

المطلب الثاني :علاقة الثواب و العقاب بفعل الإنسان:

إن فكرة التكليف في العقيدة الإسلامية تستلزم فكرة الجزاء، و أن هذا الجزاء لا يمكن تحققه بصورة كاملة في الحياة الدنيا، و أن العدالة الإلهية تستلزم وجود حياة أخروية يكافأ فيها المحسن على إحسانه و المسيء على إساءته، فإن الإنسان إذا قام بالأعمال الفاضلة الخيرة في هذه الحياة الدنيا، فربما لا يلقى أثراً نافعاً لها في هذه الحياة، و بالمقابل فإن بعض من يقترفون الجرائم الأخلاقية ربما لا يلقون عقوبتهم اللائقة بهم في هذه الحياة، و تبقى بلا مقاصّة، و ربما ينال الإنسان في هذه الحياة منافع و لذائذ لا يستحقها، كما قد يلاقي آلاماً و شقاء بدون أن يكون قد بدر منه موجبٌ لها، و لذلك فإذا استقرّ كل منهم في حياته الأخرى الأبدية فإنه يلاقي مكافأته على أعماله في هذه الحياة، ليظهر العدل في أجلى صوره[1].

و المتكلمون و إن اتفقوا على الإيمان بالمعاد الأخروي، و تحقق الثواب و العقاب فيه، إلا أنهم اختلفوا في علاقة الثواب و العقاب بفعل الإنسان، و أثار هذا الموضوع نقاشاً واسعاً لدى المتكلمين تحت باب (الوعد و الوعيد) و هل هما واجبان على الله سبحانه و تعالى، أم ليسا كذلك[2].

فقالت المعتزلة: إنه بما أنّ الله سبحانه و تعالى قد ألزمنا بالتكاليف و ما تتضمنه من مشاق، فلا بدّ أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، و إلا وقع ما لا يجوز على الله سبحانه و تعالى من كونه عابثاً أو ظالماً[3]، و قالوا من ناحية أخرى أن الله سبحانه و تعالى بعد أن بيّن لنا الواجبات، و أمرنا بفعلها، و نهانا عن فعل القبائح فلا بدّ أن يكون لهذا التعريف ثمرة، و لا يتصوّر ذلك إلا إذا كان في فعل خلافه استحقاق لضرر عظيم، و عقوبة لازمة[4]، فنظروا إلى الموضوع من أن العدالة الإلهية تقتضي أن يصدُقَ المكلفين ما وعدهم به، فوعده المؤمنين بالثواب حقّ، و كذا وعده للكفار و الفاسقين بالعقوبة[5].

---

[1] عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص ٣٦١ و ما بعدها، و انظر عبد الرحمن حبنكة، **العقيدة الإسلامية و أسسها**، ص ٣١٠ و ما بعدها.

[2] عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص ٤٧٥

[3] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦١٤-٦١٥، و ص ٦١٨

[4] المصدر السابق، ص ٦١٩

[5] عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، ص ٤٧٥

و **أما الأشاعرة**: فذهبوا إلى أن الثواب فضل، و العقاب عدل، و لا يجب على الله سبحانه و تعالى شيء من ذلك، و ذلك لأنهم يرون أن أنه لا يجب على الله سبحانه و تعالى شيء ابتداءً، و لأن طاعات الإنسان و إن كثرت فإنها لا تفي بشكر الله سبحانه و تعالى على ما أنعم به على الإنسان، و مع ذلك، فإنهم يقولون أن إخلاف الله سبحانه و تعالى لوعده بالثواب الأخروي للمؤمنين لا يتصوّر، لما يستلزمه من نقص يتنزه الله سبحانه و تعالى عنه، و إن قالوا بأن العقوبة الأخروية للعصاة هي عدل من الله سبحانه و تعالى، ولكن الخلف في الوعيد يجوز إسناده إلى الله سبحانه وتعالى، من باب الفضل و الرحمة الإلهية[1].

و الذي يتبيّن لي أن هذا الخلاف و إن أخذ حيّزاً كبيراً في الدراسات الكلامية من أخذٍ و ردّ إلا أن عرضه في الدراسات الأخلاقية ليس له تلك الأهمية لسببين:

أولاً: إن طبيعة بحث هذه المسألة عند المتكلمين هي دراسة في الصفات الإلهية، و مدي صحة القول بالوجوب على الله سبحانه، بينما الدراسات الأخلاقية تبحث في فعل الإنسان و ما يترتب عليه.

ثانياً: إنّ كلا الفريقين يقولان بأن الإنسان المؤمن إذا فعل الفضائل الأخلاقية تحقق له في الحياة الآخرة ثوابٌ و نعيمٌ، والخلاف في وجه هذا التحقق هل هو من باب التفضل منه سبحانه، أم هو من باب الاستحقاق الواجب، أما القول بأن العقوبة قد تتحقق و قد لا تتحقق، فإنه لا يقصد به عند القائلين بعدم وجوبه تجرؤٌ على خرق الحدود الأخلاقية، والتكاليف الشرعية، أو تفريغ الخطاب الشرعي من مضمونه بل هو نظر إلى قضية منهجية في بحوث الإلهيات من باب الوجوب على الله أو عدمه، و مراعاة لصفة إلهية أخرى هي صفة الرحمة، و في النهاية فالكلّ يرى أن هذه العقوبة لا يمكن إغفالها في التفكير الأخلاقي.

---

[1] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٣ ص ٣٧٣-٣٧٤، و انظر: الجويني، **الإرشاد**، ص ٣٨١، الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١١١

المطلب الثالث: صفة الثواب الأخروي:

في بحث المتكلمين لصفة الثواب الأخروي إشارة إلى أمرين:

الأول: أبديّة هذا الثواب.

حيث ذهب المتكلمون جميعاً إلى القول أن نعيم المؤمنين في الجنة هو نعيم أبديّ غير منقطع، استناداً إلى وعد الله سبحانه و تعالى.

يقول التفتازاني: " أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة، و خلود أهل النار في النار"[1]

و يقول القاضي عبد الجبار: " فإن قال: أتقولون بدوام الثواب و العقاب؟ قيل له نعم؛ لأنهما يستحقان كما يستحق المدح و الذم و التعظيم و الإهانة، و قد علمنا أن من يستحق هذين يستحقهما على جهة الدوام، ما لم يقلع عن المعاصي، و كذلك الثواب و العقاب، و قد نص الله تعالى على ذلك في كتابه في عدة آي"[2] .

الثاني: مفهوم الثواب

و قد اتفق المتكلمون استناداً إلى نصوص الوحي، في أن هذا الثواب هو نعيم مقيم، فيه سائر أنواع اللذات التي يدركها الإنسان، كاملة هنيئة، على وجه لا يخالطه شيء من الآلام أو المكدرات.

يقول القاضي عبد الجبار: " فالذي نعلمه من حال الثواب المستحقّ من جهة الله تعالى[3]، أنه لا بدّ أن يكون من جنس الملاذّ، فإما أن يكون من المآكل و المشارب و المناكح فإن طريقه السمع، و يمكن أن نعلمه أيضاً بترغيب الله تعالى فيه، فيقال لو لم يكن من قبيل ما قد اشتهيناه في الدنيا لكان لا يصح في الترغيب..."[4] و في تعريفه للثواب يقول " هو نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم"[5] فهو يدل أن هذا الثواب يحمل معنى التكريم اللائق بالإنسان.

---

[1] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٣ ص ٣٨٠، و انظر الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج ٣ ص ٢٧٤، و

[2] القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين**، ص ٣٧٠

[3] بناء على ما قدّمناه من قول المعتزلة بوجوب البعث و الثواب و العقاب على الله، و هو ما خالفهم فيه أهل السنة.

[4] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦١٩

[5] المصدر السابق، ص ٥١١

و أهل السنة يرون كذلك أن في الجنة أنواعاً لا تحصى من النعيم الماديّ و الروحانيّ، و أن فيها ما لا عين رأت و لا أذنٌ سمعت و لا خطر على قلب بشر، و أن عرضها كعرض السماوات و الأرض، أعدّت للمتقين، و أن فيها الفردوس الأعلى المعدّ لأكرم الخلق على الله، و غير ذلك كثير مما جاءت أوصافه في القرآن و السنة[1].

و هكذا نجد أن المتكلمين يتفقون في موضوع المنفعة الأخروية على عدة مسائل:

١. الإيمان بأن المنفعة الأخروية هي منفعة مادية حسية و روحية.

٢. الإيمان بأن المنفعة الأخروية هي منفعة دائمة أبدية.

٣. الإيمان بأن المنفعة الأخروية لها ارتباط وثيق بأفعال الإنسان و تصرفاته في هذه الحياة الدنيا.

٤. الإيمان بأن المنفعة الأخروية تتضمن أكمل أنواع السعادات و اللذات الماديّة و الروحيّة.

---

[1] عبد الرحمن حبنكة، **العقيدة الإسلامية و أسسها**، ص ٣٥٥، و انظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٣٧٠
و قد ألفت في صفة الجنة و ما فيها من النعيم الكثير من الكتب منها: صفة الجنة لابن أبي الدنيا، و صفة الجنة لأبي نعيم الاصفهاني.

المبحث الثالث: المنفعة في الحياة الآخرة في الفلسفة الإسلامية

بيّنت في الباب الأول عند عرض مفهوم السعادة عند الفلاسفة المسلمين أنها أساس نظريتهم الأخلاقية، و أنهم نحوا بها منحى مثالياً في تصورها و تطبيقها و كيفية الوصول إليها، و كيف أنهم رأوا أن هذه السعادة هي حالة من الكمال الإنساني التي يتجاوز فيها الإنساني علائق المادة و روابطها، و هذا يعطينا إشارة إلى أهمية الحياة الأخرى في نظرتهم الأخلاقية.

و بالتدقيق في موقف الفلاسفة المسلمين من هذه المسألة نجدهم ينقسمون إلى اتجاهين رئيسين، أصحاب الاتجاه الأول رأوا أنّ المنفعة الأخروية المقصودة هي سعادة عقلية روحية لا ارتباط لها بالجسد، و الاتجاه الثاني ذهب أصحابه إلى أن السعادة الأخروية و إن كانت في جانبها الأكبر هي سعادة روحية إلا أنهم قالوا بأنها تعنى بالارتباط بين الروح والجسد.

و فيما يلي أبيّن نماذج من نظرات الفريقين إلى السعادة الأخرويّة.

أصحاب الاتجاه الأول

أولاً: الفارابي:

بتتبع أقوال الفارابي المنثورة في كتبه نرى أن الفارابي يقول ابتداء بخلود النفس، و أنها غير قابلة بذاتها للفساد، و من ذلك قوله " و إنها -- النفس- مفارقة باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، و إن لها بعد المفارقة أحوالاً إما أحوال سعادة و إما أحوال شقاوة"[1]

---

[1] إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، ص ١١٠، و النص نقله عن الفارابي، الدعاوى القلبية، ص ١٠
و يذكر صاحب البحث المشار إليه أعلاه أمثلة كثيرة على قول الفارابي بخلود النفس، و تتبع ما ذكره ابن طفيل عنه من أن الفارابي لا يقول بخلود النفس، و أنّ النصوص التي أوردها ابن طفيل عنه غير موجودة في كتبه، ليصل إلى النتيجة التي وضعتها هنا.
انظر الكتاب المشار إليه، ص ١٠٩-١١٣

و هو يرى أن الإنسان ينبغي أن يعمل للحصول على هذه السعادة، بعد مفارقة نفسه لبدنه، فيقول " و أهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها و يفعلونها... فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة، و كلما داوم عليها أكثر صارت هيئته تلك أقوى و أفضل ، و تزايدت قوتها و فضيلتها....

و تلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة، فإنها كلما زيدت منها و تكررت و واظب الإنسان عليها صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى و أفضل و أكمل، إلى أن تصير من حدّ الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة و لا إذا بقيت احتاجت إلى مادة"[١]

و هكذا فإننا نلمح نزعة صوفية عند الفارابي تربط بين السعادة و كمال النفس الذي لا يتم إلى بمفارقة النفس للمادة[٢]، و هو يرى أن النفوس الخيرة العارفة هي التي تدخل العالم العقلي و بقدر درجتها في المعرفة في الحياة الدنيا يكون حظها من السعادة في الحياة الأخرى.[٣]

ثانياً: ابن سينا:

خصّ ابن سينا عقيدة المعاد عنده بجزء كبير من كتاب أسماه (المبدأ و المعاد) و عرض فيه نظريته في هذه العقيدة، أعرض هنا نصوصاً منه تبيّن وجهة نظره في هذه المسألة.

يقول ابن سينا " و هذه المقالة في المعاد، و معناه الإشارة إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخرها... و عند الإنسان يتمّ المعاد، و له المعاد الحقّ، و التشبه بالمبادئ العقلية، فكأنها دارت على نفسها، فكان عقل ثم نفس ثم أجسام ثم نفس، ثم عقل إلى مرتبة المبادئ"[٤] فهو بذلك يرى أن المعاد هو رجوع الإنسان إلى حالته الأصلية العقلية الروحية المفارقة للمادة.

---

[١] الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٣٤-١٣٥

[٢] عبد الحي قابيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، ص ٢٥٢

[٣] المرجع السابق، ص ٢٥٤

[٤] ابن سينا، المبدأ و المعاد، تحقيق مهدي محقق، جامعة طهران، طهران، ١٩٨٤، ص ٩١

و هو يرى أن السعادة الأخروية هي السعادة الحقيقة فيقول في وصفها ووصف الوصول إليها: " و نحن في الدنيا و في البدن قد نلتذّ بعض اللذة بإدراك الحقّ، إلا أنها ضعيفة خاملة لعلة البدن، و إنما يمكننا أن نتوصل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن على الحقيقة، و إنما يكون مفارقتنا البدن على الحقيقة إذا فارقنا و ليس فينا هيئة بدنية... فإنا في الدنيا لم نكن مستغرقي الأنفس في الأبدان، و كان البدن مع ذلك يعوقنا عن الشعور بلذة الكمال، الذي نكتسبه من غير مخالطة و لا ملابسة، بل بسبب الهيئات التي للنفس مع البدن، و للإقبال الذي للنفس على البدن، فإذا فارقت النفس البدن، ومعها تلك الهيئات بأعيانها كانت كأنها غير مفارقة، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، و مع ذلك نوع من الأذى عظيم"[1] فهو يرى أن السعادة الأخروية هي السعادة الحقيقة، لكونها في حياة تتخلص من علائق البدن والمادة، و إنما يلتذ الإنسان بها إذا كان قد درب نفسه في حياته البدنية على طلبها، و الالتذاذ بها.

و لكن ما هي هذه السعادة، و هل هي سعادة روحية فقط أم سعادة بدنية؟

يجيب ابن سينا على ذلك بقوله: " فصل في الدلالة على السعادة الآخرية الحقيقية و كيف أنها تتم بالعقل النظري والعملي معاً.... و الذي ينبغي علينا أن نوضحه أحوال النفس بعد المفارقة، و يجب أن نقدم لذلك بمقدمات فنقول... و كذلك كمال الأنفس الإنسانية أن يكون عقلاً مجرداً عن المادة و عن لواحق المادة، فإن النفس الإنسانية ليس فعلها الذي يختص بها إدراك المعقولات فقط، بل لها بمشاركة البدن أفعال أخرى لها بحسبها سعادات، و ذلك إذا كانت هي على ما ينبغي، و ذلك أن تكون تلك الأفعال سائقة إلى العدالة"[2]

و يرى أنّه إذا كانت السعادة في الدنيا تتحقق بأن تكون لقوة العقل السيطرة على باقي قوى البدن؛ لأنّ الانقياد لها يعيق عن إدراك السعادة، فإنّ كمال السعادة الأخرويّة يكون بالتخلص تماماً من هذه العلاقة ، يقول ابن سينا في ذلك :"فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تختصها هو صيرورتها عالماً عقلياً، و سعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية"[3].

---

[1] ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص ١١٣

[2] المصدر السباق، ص ١٠٩

[3] نفسه، ص ١١٠

فالبدن عنده أحد المعيقات لإدراك اللذة الحقيقة، و تخلص النفس من البدن تؤدي إلى إدراك السعادة الحقيقة، و في ذلك يقول " ليس بعجيب أن لا تستلذّ النفس الناطقة بما يحصل لها ن كمالها، و تستلذّ غير ذلك؛ إمّا لمرض نفسانيّ، و إما للبدن الذي يقارنها، و كما أن الآفة إذا زالت عن الحاسة عادت إلى مآلها بالطبع، فكذلك مقارنة النفس للبدن، إذا بطلت، و رجعت النفس إلى جوهرها و جب أن يكون لها من أسباب اللذة و السعادة ما لا يمكن أن يوصف، أو يقارن باللذةالحسية؛ و ذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى و أكثر و ألزم للذات"[1].

ثم يقرر مذهبه في السعادة الأخرويّة بقوله " و نحن في الدنيا قد نلتذّ بعض اللذة بإدراك الحقّ، إلا أنّها لذة ضعيفة خاملة؛ لعلّة البدن، و إنما يمكننا أن نتوصل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن على الحقيقة"[2]

من خلال ما سبق يتبين أن ابن سينا يرى أن السعادة الحقيقية إنما تكون في الآخرة، و أنها إنما تكون كذلك لعدم ارتباطها بالبدن أو بالحس.

إلا أن ابن سينا مع ذلك يرى أن من الناس من لم تصل نفوسهم إلى تلك الدرجة من السموّ بحيث يكونوا أهلاً للتنعم الروحي العقليّ، فيقول " فأما الأنفس الجاهلة فإنها إن كانت خيّرة و لم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فإنها إذا فارقت البدن بقيت؛ لأن كل نفس ناطقة باقية، و لم تتأذ بالهيئات المنافية، و حصل لها السعادة الظنية، فإن رحمة الله واسعة، و الخلاص فوق الهلاك"[3]

و يفسر هذه السعادة-الظنية بما ينقله عن بعض أهل العلم: " إنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن و هم بدنيون و ليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها و التعلق بها عن الأشياء البدنية، و إنما لأنفسهم أنها زينة أبدانهم فقط، و لا تعرف غير الأبدان و البدنيات أمكن أن يعلقهم نوع شوق إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنها طالبة بالطبع، و هذه مهيئة بهيئة الأجسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية التي ذكرنا"[4]

---

[1] ابن سينا ، **المبدأ و المعاد**، ص ١١١

[2] المصدر السابق، ص ١١٣

[3] نفسه، ص ١١٤

[4] نفسه، ص ١١٤

و ما يذهب إليه ابن سينا هنا، يُفهم منه أنه يرى بأنّ بعض الناس لقصور استعدادهم عن إدراك السعادة الحقيقيّة، وتعلّقهم بالسعادة الماديّة، قد يُخلق لهم نوع من التعلق بأبدان تفيدهم في إدراك هذه السعادة، و لكنّها أبدان غير إنسانيّة أو حيوانيّة، و لا يفيدنا بأكثر من ذلك، و لا نوع هذه العلاقة أو التعلّق، سوى أنه ينفي أن تكون هذه الأبدان هي الأبدان الماديّة، و لا يبيّن لنا موجب هذا القول، بل يرد على ذلك أنه كيف يستحق هؤلاء الناس هذا النعيم الأبديّ مع عدم تأهلهم له بتخلصهم عن عوالق المادة، و هو ما اشترطه ابن سينا ليصل الإنسان إلى هذه المرتبة.

ثالثاً: ابن مسكويه

يرى ابن مسكويه أيضاً أن السعادة الحقيقة هي السعادة الأخروية، و أن الإنسان ينبغي أن يؤهل نفسه للحصول عليها فيقول في آخر منازل السعادة: "فإذا بلغ الإنسان غاية هذه السعادة، ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة، و تجرد بنفسه اللطيفة التي عني بتطهيرها و غسلها من الأدناس الطبيعية لأخراه العلية، فقد فاز، و أعدّ ذاته للقيا خالقه عز وجلّ، إعداداً روحانياً ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التي تعوقه عن سعادته، و لا تشوق إليها؛ لأنه قد تطهّر منها، وتنزه عنها، و لم يتبق فيه إرادة لها، و لا حرص عليها، و قد استخلصها للقاء رب العالمين، و لقبول كراماته و فيض نوره، الذي كان غير مستعد له، و لا فيه قبول من عطائه، و يأتيه حينئذ الذي وعد به المتقون و الأبرار، كما سبق الإيماء إليه تكراراً، في قوله عز و جل ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [السجدة:١٧]، و في قوله صلى الله عليه وسلم: (قَالَ اللَّهُ: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لاَ عَيْنَ رَأَتْ ، وَلاَ أُذُنَ سَمِعَتْ ، وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ [١])..."[٢]، فهو يرى أنّ مقدّمة الاستعداد لتلقي هذه السعادة الأخرويّة هو التخلص من التعلق بالمادة و المحسوسات، وأنّ الإنسان يجب أن لا يغفل عن هذه الحقيقة في حياته، فيقول:

" و ينبغي أن تعلم أن السعيد الذي ذكرنا حاله ما دام حياً تحت هذا الفلك الدائر بكواكبه و درجاته و مطالع سعوده و نحوسه[٣] يرد عليه من النكبات و النوائب و أنواع المحن و المصائب ما يرد على غيره، إلا أنه لا يذعر منها، و لا

---

[١] رواه البخاري، في **صحيحه**، باب ما جاء في صفة الجنة، حديث رقم ٣٢٤٤، ج ١١ص ٣٩٠، ما أثبته هنا هو الحديث الصحيح، و قد أورد ابن مسكويه الحديث بصيغة لم أجدها في كتب الحديث أولها "هناك ما لا عين...."

[٢] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص ١٠٣

[٣] نلاحظ أن ابن مسكويه هنا بقوله بتأثير الأفلاك في السعد و النحس خرج عن المنهج الإسلامي في العقيدة في أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله سبحانه و تعالى، و أن هذه الأفلاك ما هي إلا خلق من خلقه سبحانه لا تنفع و لا تضر، كما جاء في حديث الخسوف و غيره.

يلحقه ما يلحق غيره من المشقة في احتمالها؛ لأنه مستعد لسرعة الانفصال منها... و إن أصابه من هذه الآلام شيء فهو يقدر على ضبط نفسه كي لا تنقله عن السعادة الى ضدها، بل لا تخرجه عن السعادة ألبتة"[1] فهو يرى أن الإنسان إنما يتحمل ما في هذه الدنيا من مصائب لأنه ينتظر السعادة الحقيقة بعد خروجه من هذه الدنيا.

و في موضع آخر يناقش أسباب الخوف من الموت ومما بعده فيقول: " أما من جهل الموت و لم يدر ما هو على الحقيقة فإنا نبين له ن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلتها، و هي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدناً، كما يترك الصانع استعمال آلته، و إن النفس جوهر غير جسماني، و ليس عرضاً، و إنها غير قابلة للفساد...

ذلك الجوهر مفارق لجوهر البدن، مباين له كل المباينة بذاته و خواصه و أفعاله و آثاره، فإذا فارقت البدن كما قلنا، و على الشريطة التي شرطنا، بقي البقاء الذي يخصه، و نقي من كدر الطبيعة، و سعد السعادة التامة، و لا سبيل إلى فنائه و عدمه..."[2]، فالخوف من الموت هو جهل بحقيقته، و ينبغي أن لا يخاف منه، فالموت هو تخلص للنفس من البدن، لتنعم بعد ذلك بسعادتها الحقيقيّة.

و رأى أن النظر إلى السعادة على أنها تكمل بعد الموت كان سبباً في أن الحكماء عندما " استبصروا فيه، و هجموا على حقيقته، و فصلوا في الروح و الراحة فيه، هانت عليهم أمور الدنيا كلها، و استحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال و الثروة و اللذات الحسية، و المطالب التي تؤدي إليها... إذ كانت قليلة الثبات و البقاء، سريعة الزوال والفناء، كثيرة الهموم إذا وجدت، عظيمة الغموم إذا فقدت، و اقتصروا منها على المقدار الضروري في الحياة..."[3]

ثم يعود فيقول عن الموت: " على أن من خاف الموت الطبيعي للإنسان فقد خاف ما ينبغي أن يرجوه، ذلك أن الموت هو تمام حد الإنسان لأنه حيّ ناطق ميّت، فالموت تمامه و كماله، و به يصل إلى أفقه الأعلى"[4]

و هكذا نرى ان ابن مسكويه أيضاً يرى أن الموت هو مفتاح السعادة الحقيقة، بوصفه خلوص من البدن و نوازعه وشواغله.

---

[1] ابن مسكويه ، **تهذيب الأخلاق**، ص ١٠٦

[2] المصدر السابق، ص ٢١٨

[3] نفسه، ص ٢١٩

[4] نفسه، ص ٢٢٠

أصحاب الاتجاه الثاني

أولاً: أبو الحسن العامري

يرى العامري أن المعاد الأخروي يكون بالنفس والجسد، و يعتقد بأن "الله يعيد الأرواح إلى أجساد الموتى على تركيب تتحد فيه قوتا الحس و العقل، فتعرف الأنفس بقوة العقل أحوالها التي قضت عليها في حال الدنيا، و ما اكتسبت من حسنة و سيئة"[1]

و هو يرى أن الثواب – وهو صورة المنفعة- يكون للروح و الجسد معاً فيقول" اعلم أن الأفضل في الحكمة و الأتمّ في السياسة و الأبلغ في المثوبة، و الأحكم في القدرة: أن تكون الأرواح في القيامة مردودة إلى أجسادها في النشأة"[2]، فهو يرى أنّ كمال النعمة على الإنسان أن يتنعّم بجميع جوانب النعيم الروحيّة والجسديّة.

و ما قاله العامري في هذه المسألة هو صورة من صور محاولته للتوفيق بين الدين و الفلسفة، فمنهجه أن الأمور الدينية إذا ورد فيها نص صريح وجب الالتزام به، و شرحه بطريقة فلسفية، سيما و أنه يرى أن المسألة الوحيدة التي تصادم فيها الفلسفة اليونانية الدين هي عقيدة البعث.[3]

ثانياً: إخوان الصفا[4]

يرى إخوان الصفا أن البعث إنما يكون بالروح و الجسد، و تبعاً لذلك تكون السعادة و اللذة في الآخرة للروح والجسد، و إن كانوا يرون أن حظ الروح أسمى و أجدر بالطلب.

---

[1] العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص ١٣٦، نقلاً عن منى أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، ص ٣١٦

[2] العامري، الأمد على الأبد، ص ١٦١، نقلاً عن منى أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص ٣١٨

[3] منى أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية** ص ٣١٨

[4] جماعة سرية ظهرت في البصرة في القرن العاشر الميلادي، و وضعت لنفسها مذهباً أرادت به أن تجمع بين الشريعة و الفلسفة، معتقدة أن الكمال يتحقق بامتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الإسلامية، و مذهبهم مذهب تلفيقي مقتبس من مختلف المذاهب، و هم يعتقدون أن ظاهر الشريعة مناسب للعامة دون الخاصة، أما الخاصة فلهم التفكير الفلسفي العميق فيما وراء النصوص، انظر فؤاد كامل، و زكي نجيب، **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ص ٣٦

و في ذلك قولهم "و اعلم يا أخي بأن مبعث الأجساد من القبور الدارسات و قيامها من التراب إنما يكون ذلك إذا ردّت إليها تلك النفوس و الأرواح التي كانت معلّقة بها وقتاً من الزمان... فتنتعش تلك الأجساد و تحيى تلك الأبدان، و تتحرك و تحس بعد ما كانت جموداً، ثم تحشر و تحاسب و تجازى؛ لأن الغرض من البعث هو المجازاة و المكافأة...

و أما بعث النفوس و قيام الأرواح فهو الانتباه من نوم الغفلة، واليقظة من رقدة الجهالة، و الحياة بروح المعارف والخروج من ظلمات عالم الأجسام الطبيعية، و النجاة من بحر الهيولي، و أسر الطبيعة، و الترقي إلى درجات عالم الأرواح، و الرجوع إلى عالمها الروحاني، كما ذكــر الله تعالى أبناء الدنيا بقوله: ﴿ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾[العنكبوت:٦٤] ، فإذا كانت الدار هي الحيوان، فما بالك يا أخــي بأهل الدار كيف تكون صفاتهم ونعيمهم ولذاتهم، إلا كما ذكر الله تعالى بقوله:﴿ فيها مَــا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُــسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُــمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [الزخرف:٧١]، لا يموتون فيها و لا يمرضون"[١]

و هذه المعرفة بهذا المعاد تدفع الإنسان إلى طلب السعادة و المنفعة في الآخرة فإنّ " من قد تصور كيفية الدار الآخرة وتحقيق أمر المعاد،و عرف فضلها و شرفها و سرورها و لذاتها، و نعيمها فأي عذر له للخلود في الدنيا، مع ما قد عرف من آفاتها و شرورها و أحزانها و مصائبه و بلياتها، فاجتهد في طلب معرفة الدار الآخرة و حقيقة أمر المعاد لكيما تساق نفسك إليها بعد الفراق"[٢].

هكذا نرى أنّ إخوان الصفا، قالوا بالمعاد الأخرويّ الجسماني، و أن السعادة و اللذات فيها تكون حسية و نفسيّة، في حياة مغايرة لهذه الحياة بخلوها عن أسباب الكدر و الشقاء.

ثالثاً: الغزالي

وأما الغزالي فهو الذي درس الفلسفة و خبرها، و اهتدى بهدي الشرع و نور الوحي فيقول في جوابه على الفلاسفة الذين قالوا بأن المعاد روحاني لا جسماني " فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات، و لا

---

[١] اخوان الصفا و خلان الوفا، الرسائل، **القسم الثالث رسائل في النفسيات و العقليات**، نشر نور الدين جيواخان، بومبي، ١٣٠٦هـ، ص ٨٦

[٢] المصدر السابق ص ٩٣

ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، و لكنا عرفنا ذلك بالشرع إذ قد ورد بالمعاد، و لا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل، و لكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، و إنكار الآلام الجسمانية في النار، و إنكار وجود الجنة و النار كما وصف القرآن، فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية و الجسمانية، و كذا الشقاوة"[1] فالغزالي لا ينكر أن سعادة الآخرة و لذاتها الروحية أسمى و أكمل من المادية منها، و لكنه لا يرى مسوّغاً لإنكار الجمع بين نوعي السعادة و اللذة.

و يرى أن السعادة الآخرة هي الأحرى بالطلب " فكيف يفتر رأي العاقل في مقاساة الشهوات في أيام العمر و أقصاها مائة سنة، و العوض الحاصل عنها سعادة لا آخر لها، و لكن فتور الخلق عن سلوك طريق السعادة؛ لضعف إيمانهم باليوم الآخر، و إلا فالعقل الناقص قاضٍ بالتشمير لسلوك طريق السعادة فضلاً عن الكامل"[2]

هذه هي اتجاهات فلاسفة المسلمين في مسألة المنفعة الأخروية، و هي تتفق على أن السعادة الأخروية حقيقة لا نزاع فيها، و أنها أحرى بالطلب، و أجدر بأن تكون غاية وجود الإنسان و أفعاله، ثم اختلفوا بعد ذلك هل هي بالروح فقط، فهي سعادة عقلية، أم هي بالروح و الجسد، مع تفضيل السعادة الروحية.

تكملة: رأي ابن رشد:

لا يمكن تصنيف رأي ابن رشد بين أيٍ من هذين الاتجاهين، فقد بيّن ما هو المتفق عليه من المسألة، وحرر محلّ النزاع، دون أن يبيّن رأيه فيها.

فقال: "و المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، و قامت البراهين عند العلماء، و إنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، و لم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده، إنما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة، و ذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً، أعني للنفوس، و منها ما جعلها للأجسام و النفوس معاً"[3]

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط٨، دار المعارف، مصر، ص ٢٨٧-٢٨٨

[2] الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٣

[3] ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ٢٤٠

و يرى أن نصوص الشرائع الإلهية تشهد لكلي الفريقين – القائل بالسعادة الحسية أو القائل بالروحيّة- فقال " اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت، و لأنفس الأشقياء، فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكيّة من اللذة، وللشقيّة من الأذى، بأمور مشاهدة، و صرّحوا بأنّ ذلك كله أحوال روحانيّة، ولذات ملكيّة، و منها ما اعتدّ في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثّلت اللذات المدركة هناك باللذات المدركة هنا، بعد نفي ما يقترن بها من الأذى.... و هذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام، في تمثيل هذه الحال، ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلّة مشتركة التصديق للجميع، في إمكان هذه الأحوال..."[1]

و كلام ابن رشد هذا محلّ نقاش، فقد يفهم منه أنّ الشرائع الإلهية اختلفت في تقرير هذه المسألة، بأنّ منها ما نفى اللذات الحسيّة، و منها ما أثبته، بالرغم من أنّ العقيدة الإسلاميّة قائمة على وحدة مصدر الرسالات الإلهية، و عدم تناقضها فيما بينها، و في ذلك يقول الله تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً ﴾ [النساء:١٦٣] و يقول عن كتابه العزيز القرآن الكريم: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ [آل عمران:٣]، فلا يمكن أن يكون ثمة اختلافٍ في تصوير القضية في الوحيّ، و لكن ربّما يكون الخلاف في فهمها.

ثم بعد ذلك يقول: " و الحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما ما أدى إليه نظره، فيها بعد أن لا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة، و هو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذا الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع و العقول، فهذا كله ينبني على بقاء النفس"[2]

فرأى أنّ الأصل المتفق عليه هو وجود حياة فيها سعادة و شقاء بعد هذه الحياة، و الخلاف في هذه المسألة لا يوجب تكفيراً.

---

[1] ابن رشد، **مناهج الأدلّة**، ص ٢٤٣

[2] المصدر السابق، ص ٢٤٦

و الذي أراه أن ابن رشد لم يحل الإشكال، و لم يحسم النزاع فيه، بل ولا وفق بين الرأيين، بل تجاوز البحث فيه، للوصول إلى شيء بعده و هو ضرورة إنزال عقيدة المعاد منزلها اللائق بها في التفكير الأخلاقي.

المبحث الرابع: المنفعة في الحياة الآخرة في الفلسفة الغربية النفعية

تمهيد:

بعد أن تبين لنا أن المنفعة هي الأساس الذي قامت عليه الفلسفة النفعية الأخلاقية في كل فروع المسائل الأخلاقية، يبرز للذهن تساؤل حريّ بالإجابة: ما هو المدى الزمني الذي تنشد فيه المدارس النفعية تحقيق هدفها في نطاقه؟

لتحري الدقة في الإجابة على هذا السؤال نقول: إنّ النفعية قد سارت في الفلسفة الغربية ضمن اتجاهين، النفعية اللاهوتية، و النفعية العلمانية.

أما النفعية اللاهوتية فقد كانت أسبق في الظهور على النفعية العلمانية الحديثة –موضوع هذه الدراسة– و ظهرت على يد كل من (جون جاي) و (باليه)، و هؤلاء رأوا أنّ إضافة فكرة وجود الحياة الأخروية تحل الإشكالية بين المنفعة الشخصية و المنفعة العامة، فزعموا أن الإنسان بطبعه أنانيّ، و دافعوا عن فكرة الإيثار بإضافة بُعد اللذات الأخروية وأهميتها و سموّها،و أن الناس يجب أن يهدفوا إلى الخير العام، لأنهم بذلك يتجنبون العذاب الدائم في الآخرة و يحصلون على لذاتها التي لا تنقطع، و كانوا بذلك منطلقين من عقيدتهم النصرانية[1].

وهكذا كانت فكرة الإيمان بالآخرة تشكل المفصل الأساسي للتمييز بين النفعية اللاهوتية و النفعية العلمانية، فمذهب النفعية اللاهوتية يستند إلى فكرة طلب السعادة في الآخرة؛ لأنّ مقارنة السعادة في الدنيا و هي محدودة المدة، مع السعادة الأبدية في الآخرة تبين مدى ضعف الأولى ، و بناء على ذلك فإن إسهام النفعية اللاهوتية في تطور المذهب النفعي بشكل عام كان إسهاماً متواضعاً؛ لأن النفعية العلمانية تبحث مسألة السعادة في الدنيا، و هذه جعلت نقطة الارتكاز في فلسفتها هي المنفعة الأخروية[2].

---

[1] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة، ص ١٩٥-٢٠٠

Matti Hayri. **Liberal utilitarianism and applied ethics**, Routledge١٩٩٤ ، London, page 49

[2] Ron Roizen, **God and the English Utilitarians**, http://www.victorianweb.org.

و لنعد بعد هذا التمهيد إلى المدرسة النفعية الحديثة لنرى موقفهم من قضية المنفعة الأخروية على وجه التفصيل لدى أعلام هذه المدرسة كما يلي:

أولاً: (بنتام) (**Bentham**):

كان (بنتام) (Bentham) فيلسوفاً أخلاقياً لادينياً، و سعى إلى دحض فكرة المنفعة في الإيمان بخلود النفس، و في وجود الحياة الآخرة، و ما فيها من ثواب و عقاب، كما كان ملحداً وجودياً اعتقد بعدم وجود إله، أو وجود حياة بعد الحياة التي نعيشها.

لقد كانت لِماديّة (بنتام) (Bentham) وظيفة أساسية في نظامه الأخلاقي، و ظهر ذلك من خلال تجنبه لأي محاولة حقيقية للتصالح مع أي مفهوم عقليّ أو روحيّ للدين، و إذا أردنا أن نعرف السبب في هذا العداء للدين، يمكن القول إن ذلك كان بسبب رغبته في جعل العلمانية تحكم العلوم الاجتماعية و توجهها لما فيه مصلحة المجتمع النفعي، و رأى أن المؤسسات الدينية تتصدى لمشروعه هذا، في إقامة مجتمع علماني بشكل كامل، و نفعيّ ملتزم بنفعية المجتمع[1].

و لذلك كان (بنتام) (Bentham) رافضاً الاستعانة بمفاهيم المنفعة الدينية النصرانية في عصره، و لذلك هاجم الأسس الغيبية والأخلاقية لها، و صرح بأنّ مفاهيم الروح، و الحياة بعد الموت، هي مفاهيم لا يمكن تصورها بطريقة وجودية، و بما أنها تفتقد إلى المرجعية المحسوسة، فلا يمكنها أن تكون معقولة للفهم الإنساني، و بالتالي لا تصلح لإقامة نظام أخلاقي يستند إليها، ورأى أيضاً أن ضعف و عدم أخلاقية الشعور الديني، أو الأخلاق الدينية التي تستند إلى فكرة وجود حياة أخرى تتضمن المنافع واللذات.[2]

---

[1] James E. Crimmins, **Secular Utilitarianism**, Clarendon Press,1990, Oxford, page271

[2] Linda C. Raeder, **John Stuart Mill and the religion of humanity**, University of Missouri Press,2002, page 31-32

ثانياً: جون ستيوارت (ملْ) (Mill):

يعرف (ملّ) (Mill) الدين بأنه: اعتقاد بوجود سلطة عليا، بواسطتها تتوزع اللذات و الآلام على الناس، أثناء حياة أخروية مستقبلية و أبدية[١].

و ناقش (ملّ) (Mill) فكرة الدين، و بالأخص فكرة انتظار و ترقب العدالة الإلهية في الآخرة، و رأى أن هذه الفكرة عديمة النفع للإنسانية من وجهة نظره النفعية[٢] للأسباب التالية:

١. إن نقص معرفة الإنسان بالحياة الآخرة، لا يمكّنه من إدراك و قياس ما فيها من لذة و ألم، و بالتالي لا يمكنه وضع حدود لما فيها، و هذا يولد في نفس الإنسان حالة من الخوف لا يمكنه تجنبه، و هذا الخوف يولّد ألماً، و الألم دائماً أقوى من اللذة، و هكذا فإن ترقب هذا الوجود المستمر إلى ما بعد الموت يوجد حالة من الألم، فتصبح الحياة الأخرى مفهومة على أنها حالة من المعاناة بدلاً من أن تكون حالة من التنعم، و بذلك فإن الدين لا يفضي إلى السعادة الأرضية، و بما أن النفعية تقدّم إرشاداً كاملاً للسلوك البشري توصله إلى السعادة، فإن الحكمة تقتضي ترك فكرة الاعتقاد و الدين وراءها[٣].
٢. لأن سيطرة هذا الشعور – يعني الاعتقاد بالحياة الآخرة- و استعباده للفكر الإنساني يجعل الأشخاص أنانيين؛ لارتباطهم المجرد بنجاتهم الشخصية و ليس سعادة المجموع، فتصبح الرغبة الإنسانية ليست متوجهة إلى تحقيق السعادة العامة، بل إلى الخلاص الفردي من المعاناة المتوقعة، و هذا بالتالي يقضي على فكرة الأخلاق التي تدعو إليها النفعية[٤].

و هكذا استبعد (ملّ) (Mill) البعد الأخروي من نظريته الأخلاقية، و اعتبرها مناقضة لفكرة الأخلاق أساساً. إلا أنه استشعر الاعتراض الذي قد يوجه إلى مذهبه، و هو المتمثل في السؤال القائل: ألن تكون حياتنا الأرضية إذا فرغت من محتواها اللاهوتي خالية من خصب الخيال، و تفشل في تلبية رغباتنا في الأمور السامية؟ فالإنسان يرغب في

[1] Linda C. Raeder, **John Stuart Mill and the religion of humanity**, page 30
[2] Ibid, page 29-30
[3] Ibid, page.30
[4] Ibid, page 31

أن تكون لذّاته متصلة، و أن تكون غير محدودة بحياته القصيرة، و إلا فقدت السعادة معناها، و صارت الشخصية الإنسانية واهنة ، و غير مهتمة، و فارغة من المشاعر و العواطف.

يجيب (ملّ) (Mill) عن هذا الاعتراض بقوله:

إنّ حاجتنا لأشباع رغباتنا لا يتطلب و لا يتوقف على وجود حياة أخرى أو وجود الجنة.

و لكنه مع ذلك لا ينكر أن الدين كان و لا يزال مصدراً للرضا الشخصي، و لتعزيز الشعور الإنساني، و وسيلة لتمكين نوازع الخير، و هو بذلك يتفق جزئياً مع خصومه من أنه لا يمكن الاعتماد على حياة فردية واحدة، فحياتنا تنتهي، و خوفنا من الموت قد يدمر حياتنا الروحية و الجمالية، ما لم ننظر إلى هذه الحياة على أنها جزء من حياة أكبر، و أطول استمرارية.

و لكنه يقول بدلاً من اللجوء إلى فكرة العناية و الحكمة الإلهية، ووجود الحياة الأخروية، للوصول إلى سياق معقول للحياة الأخلاقية الإنسانية، كما تفعل النصرانية، أو الأديان الطبيعية، أو كما تقوم الرومانسية بهذا الدور، يمكن القول: إنه إذا كانت الحياة الشخصية قصيرة، فعلينا أن لا نغفل أن حياة الجنس البشري ليست بالقصيرة، إنها تمتد لمدة غير محدودة، و هي مؤهلة لأن تكون غير منتهية، و بالتالي فإنها توفر لنا حالة عاطفية و شعورية كافية لما يحقق حاجات سموّ الروح.

و هذا قاد (ملّ) (Mill) إلى القول: إن فكرة الدين أمر كريه أخلاقياً، و مع ذلك فقد رأى أن الدين يلبي بعض الحاجات الإنسانية الأساسية، و لتلبية هذه الحاجات دون الاعتماد على الدين أوصى ببناء الفكرة المثالية على الحياة الأرضية، وبما أن الحياة المثالية لا يمكن تحققها في نطاق حياة الفرد، لا بدّ من ربطها بشيء أبعد منها... و هو ما يمكن التعبير عنه بمصطلح (الإنسانية[1])[2].

---

[1] المذهب الإنساني: حركة فكريّة سادت في عصر النهضة الأروبية، و كانت تدعو إلى الاعتداد بالفكر الإنساني، و مقاومة الجمود والتقليد، و ترمي بوجه خاص إلى التخلص من سطلة الكنيسة، و قيود القرون الوسطى، انظر **المعجم الفلسفي**، ص ١٧٤

[2] Colin Heydt, Narrative, **Imagination, and the Religion of Humanity in Mill's Ethics**, Journal of the History of Philosophy, Vol 44 , No.1,2006, John Hopkins University, USA, page 102-103

ثالثاً: (سدجويك) (Sidgwick).

يرى كثيرٌ من الباحثين أن المنحى الذي سلكه (سدجويك) (Sidgwick) في نظرته للدين تختلف عمن سبقوه، فإن (سدجويك) (Sidgwick) -على عكس (بنتام) (Bentham) و (ملّ) (Mill)- حاول الاعتقاد بالدين بصورته التقليدية مع تمسكه بفلسفته النفعية، و استغرق الأمر من حياته عدة سنوات ليصل إلى نتيجة أنه لا يمكنه ذلك[1].

و في بحثه عن الحياة الآخرة رأى أن العقيدة الدينية بصورتها التقليدية لا يمكنها أن تكون قاعدة صلبة ، لذا حاول أن يثبت وجود حياة أخرى بعد الموت بطريقة علمية ماديّة، و شارك في تأسيس جمعية (البحوث الروحية) و كرّس جزءاً كبيراً من أواخر حياته لفحص و اختبار ادعاءات الوسطاء الروحانيين، و متنبئي المستقبل، ومع شدة حرصه على هذا الموضوع ظلّ دائماً متشككاً و محاولاً الحفاظ على علميته، و لذلك فإنّه فَقَدَ الأمل بالوصول إلى إدراك ما وراء هذه الحياة وفق هذا المنهج[2].

و إذا عدنا لمعرفة سبب اهتمام (سدجويك) (Sidgwick) بهذا البحث نجد أنه يرى أن المصلحة العامة، و المبادئ النفعية العامة لا يمكن تحقيقهما معاً في هذه الحياة، و أنه إذا لم تكن هناك حياة أخرى حيث تتحقق العدالة فإن أي محاولة لتنظيم الحياة الأخلاقية ستظل محاولاتٍ يائسة، و لذلك رأى ضرورة فكرة (حياة بعد الموت) للتفكير الأخلاقي[3].

و رأى (سدجويك) (Sidgwick) أن علماء الأخلاق يجب أن يبحثوا و يتفحصوا في أدلة إمكانية حياة الناس بعد الموت، و هذا يبين أن دراسات و اهتمامات (سدجويك) (Sidgwick) الروحية لا تخرج عن منهجه، بل تشكل محوراً أساسياً من اهتماماته الفلسفية[4].

يرى (سدجويك) (Sidgwick) أن الحلّ الأمثل للجمع بين فكرتي الأخلاقية و المنفعة الشخصية هو الإيمان بالحياة الأخروية، و هي مرتبطة بفكرة الإيمان بوجود إله، و لكنه رأى أنه من غير الممكن التأكد من وجود الإله، و كنتيجة

---

[1] Martha Naussbaun, **Epistemology of the Closet**, The Nation, June,2005,New York, USA
[2] Ibid
[3] Tim Mulgan, **Sidgwick, Origen, and the reconciliation of egoism and morality**, Ethics & Politics, X, 2008, 2, page 3
[4] Ibid, page 3

لذلك فإن طريقة (سدجويك) (Sidgwick) لفهم هذا الموضوع و التعبير عنه ظلت على الدوام مترددة و غير ثابتة، و لم يقدّم حلاً حقيقياً و لكنه نادى بأن أي حل أخلاقي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار فكرة وجود حياة أخرى.[1]

إن الترابط الذي يقترحه (سدجويك) (Sidgwick) بين المنفعة الشخصية و المنفعة العامة لا يمكن أن تظهر آثاره في هذه الحياة، فإننا نرى أنهما يسيران في اتجاهين متعاكسين، بينما يرى أنهما يمكن أن يسيرا بطريقة متوازية في الحياة الآخرة[2].

و مع ذلك فإن (سدجويك) (Sidgwick) يرى أنه بحاجة إلى الإيمان بوجود حياة أخرى لإقامة مذهبه الأخلاقي، ولكنه لا يحتاج إلى أن تكون حياة أبدية، أو عمليه لا نهائية من إعادة الميلاد، و لكن يمكن الحصول على ذلك في حياة واحدة، حيث تصحح العلاقة بين كل عمل لا أخلاقي نال عليه الإنسان منفعة شخصية، و بين كل عمل أخلاقي لحق الإنسان منه فوات منفعة[3].

و هكذا فأن (سدجويك) (Sidgwick) و إن قال أنه يحتاج إلى تلك الحياة، فإنه لم يقمها على أسس إيمانية، كتلك التي يؤمن بها أصحاب الديانات[4].

تعقيب:

إن الفلاسفة النفعيين الذين تناولهم الباحث، يجمعهم وصف الإلحاد، فإنكارهم للحياة الأخرى مبنيّ على عدم اعتقادهم بوجود الله سبحانه و تعالى، و ذلك لأنّهم ماديّون تجريبيوّن مفرطون في تجريبيّتهم، لا يعتقدون في أي شيء لا تصل إليها حواسهم، و بالتالي وصلوا إلى نتيجة أن المنفعة التي يقصدونها في مذهبهم، هي منفعة ماديّة، مداها الزمني هو هذه الحياة الدنيا، سواء قالوا أنّ ذلك في مدى العمر الفرديّ للإنسان، أو في المدى الزمني لوجود جنس الإنسان في هذه الحياة.

[1] Tim Mulgan, **Sidgwick, Origen, and the reconciliation of egoism and morality**, page 4
[2] Ibid, page 22
[3] Ibid, page 23
[4] Ibid, page 24

المبحث الخامس: مقارنة و مناقشة و تحليل

أولاً: إن البحث في هذه القضية يجعلنا أمام ثلاثة اتجاهات متباينة بشكل واضح في التعرض لهذه المسألة، ترجع في حقيقتها إلى منهج البحث و مصادر المعرفة.

فإذا نظرنا إلى الاتجاه الأوّل من الفلسفة الإسلامية رأينا أنه تستند إلى الأساس العقليّ المحض في بحث هذه المسألة، وعند الاتجاه الثاني من الفلسفة الإسلامية، و عند المتكلمين نجد أنهم جعلوا مصدر معرفتهم بهذه الحقيقة يرجع إلى الوحي والإيمان بالصلة بين الإنسان و ربه، و إذا نظرنا إلى الفلسفة النفعية الغربية الحديثة و اتجاهها الحسي رأينا أنها اتخذت موقفاً من هذه القضية مبنيّ على موقفهم المعرفي ابتداء، و استناده إلى الحسّ و التجربة.

و بعد ذلك نرى أن الفلاسفة و المتكلمين المسلمين يقولون بضرورة أخلاقية للإيمان بحياة ما بعد الآخرة، و النفعيين يتأرجحون بين إنكارها جملة، و بين القول بمفهوم لا يستند إلى أساس دينيّ.

الاتجاه الأول من الفلاسفة المسلمين يرى أصحابه أنّ كمال الإنسان و سعادته لا يمكن أن تتصور إلا بحياة أخرى تنفلت فيها الإنسانية من عقال المادة لتتلقى إشراقات الروح، و المتكلمون و أتباع الاتجاه الثاني من الفلاسفة المسلمين يقولون بأن كمال سعادة الإنسان إنما يكون في حياة مادية بعد الموت يتلقى فيها السعادة المادية و الروحية.

و النفعيون يقولون إنّ الحياة الأخروية مهما استشعرنا بضرورتها النفسية فإنه لا يمكن أن نبرهن عليها بطريقة تجريبية حسيّة فأدى بهم ذلك إلى إنكارها، أو تشويه صورتها.

ثانياً: مناقشة آراء الفلاسفة النفعيين

رأينا فيما سبق أن (ملّ) (Mill) قد أدرك أنّ في الإنسان حاجة لأن تكون لذاته و سعادته أطول من عمره الشخصي، و لكنه مع ذلك أنكر الحياة الأخروية، ثم جاء (سدجويك) (Sidgwick) و كان إلحاحه في طلب هذه الحياة بعد الموت أكثر وضوحاً إلا أنه لم يستطع الوصول إلى حقيقة هذه الحياة بعد الموت؛ لاستخدامه المنهج التجريبي الروحي — إن صحّ التعبير.

و يمكن من خلال ذلك أن نرى أن قضية الإيمان بحياة وراء هذه الحياة هو شعور فطري لم يستطع إنكاره حتى أولئك الذين أنكروا قضية البعث.

و الإشكالية التي وقع فيها الفلاسفة النفعيون هؤلاء هو أنهم استخدموا مناهج البحث الحسي التجريبي لبحث قضية لا تخضع بأصلها للبحث الحسيّ، فكيف يمكن لنا أن نختبر قضية بحواسنا و نحن نعرف-ابتداءً- أن حواسنا لا تصل إليها! فالبعث و الحياة الأخرى هي من القضايا الغيبية التي لا يمكن للإنسان أن يهتدي إلى تفاصيلها مهما بلغ ذكاؤه، أو علمه.

و مما يقال في هذه المسألة أنّ منكري البعث –عموماً- ليس لهم أدلة على عدم إمكانيته، و لكن غاية ما يتمسكون به هو أنهم لم تقم لديهم الحجة، و القاعدة العقلية المقررة هي أن المثبت أولى من النافي، و البينة إنما تقام لإثبات الأمر الإيجابي، وليس لإثبات القضايا العدمية[1]، و بالتالي فهم المطالبون بالرجوع إلى أدلّة القائلين بالبعث، و مناقشتها إن كان لهم عليها اعتراض أو تحفظ.

أمّا الرؤية الإسلاميّة لقضايا الغيب و البعث بصفة خاصّة، فقد لفتت الإنظار إلى حقيقتين هما:

الأولى: حقيقة وجود الخالق سبحانه و تعالى.

الثانية: اتصافه سبحانه و تعالى بالقدرة التامة، و العلم المحيط، و صدق الوعد و الوعيد، و العدل، و الحكمة البالغة، في أنه لم يخلق الخلق عبثاً و لهواً سبحانه و تعالى عن ذلك.[2]

و بعد إثبات هاتين الحقيقتين و حصول العلم بالأخبار الصادقة التي جاء بها الأنبياء عن الله سبحانه و تعالى، و صدقتهم في بعثتهم الدلائل و المعجزات سقط الاعتراض على حقيقة البعث للجزاء يوم القيامة، لما ثبت من النصوص التي جاءوا بها عن الله سبحانه و تعالى[3].

---

[1] السرخسي، **الأصول**، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، ط١، ١٩٩٣م، دار الكتب العلمية، لبنان، ج ٢ ص ٢١

[2] الميداني، **العقيدة الإسلامية و أسسها**، ج٢ ص ٣٦١-٣٦٢ ، و قارن : الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ص ٢٨٢

[3] انظر في هذا الاستدلال: تقي الدين النجراني، **الكامل في الاستقصاء**، ص ٤١٧-٤١٩، و قارن الميداني، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ص ٣٦١

إن الوحي الإلهي جاء ليقدّم للإنسان إجابات عن أسئلة يحار الإنسان في الإجابة عليها، و ليكشف له أموراً ما كان له أن يهتدي لها دون نور الوحي، فبعد إقامة الدليل على صحة هذا النقل يجب التسليم بصحة مضمونه.

وهكذا يزول الإشكال الذي يعرضه (بنتام) (Bentham) مثلاً من أن مفهوم الحياة الآخرة يفتقد إلى الأساس الماديّ، بقولنا: إنّ الحياة الآخرة و إن كانت غير محسوسة إلا أنّ الأدلة التي ترشدنا إليها هي أدلة يمكن للعقل أن يختبر صدقها.

و يزول كذلك الإشكال الذي أثاره (ملّ) (Mill) بقوله إن نقص معرفتنا بالحياة الآخرة يجعلنا نعيش حالة من الألم، فقد تبين أنّ الوحي الإلهي بين و وضح لنا تفاصيل هذه الحياة وكيف يمكن للإنسان أن يسعد فيها،و كيف يمكن أن ينجو مما فيها من عقوبة للمسيء.

أما إنكارهم للبعث لعدم شعورهم لما بعد الموت، فإن عدم شعورنا بالشيء لا يستلزم عدم وجوده، ولو كان هذا صحيحاً، لجاز للشخص أن يقول أن النهر الذي لم يره مثلاً غير موجود أصلاً، و أنه خرج من حيز العدم إلى حيز الوجود حينما رآه، و هذا باطل بإجماع العقلاء.[1]

و أما ما قاله من أنّ هذا الإيمان يجعل الإنسان أنانيّاً فمردود بأكثر من وجه أبلغها ما ذكره النفعيون اللاهوتيون و ما قاله (سدجويك) (Sidgwick) من ضرورة الإيمان بحياة ما بعد الموت، ليمكن التوفيق بين منفعة الفرد و منفعة الجماعة، فإذا كان الدين يبيّن أنّ الذي يسعى لمنفعة الجماعة تتحقق له بذلك منفعة أخروية كان ذلك أجدى به أن يقوم بطلب هذه المنفعة العامة.

أما طريقة (سدجويك) (Sidgwick) فإنه و إن اختبر بشكل واضح و أخلاقي ضرورة هذه الحياة الآخرة، لكنه في المرحلة الأخيرة لمعرفة تفاصيل هذه الحياة خرج عن طريق البحث الصحيح، فعاد للوسطاء الروحيين، أو للخيال، أو للتصور العقلي المجرد، فخرج بمنهجه عن جادة الصواب، دون أن يلتزم منهجاً علمياً مقبولاً، فصار يقول إن هذه الحياة بعد الموت يجب أن لا تكون أبدية.

---

[1] بسام سلامة، **الإيمان بالغيب**، مكتبة المنار، ط١، ١٩٨٣، ص ٢٢١-٢٢٢

و لما كان الأمر كذلك رأينا أنّ النفعيين قد أقاموا مذهبهم الأخلاقي على اعتبار أنّ المقياس الزمني الذي يقيسون به المصالح و المفاسد جاء مقتصراً على المنفعة الدنيوية، فنتج عن ذلك اختلال في ضوابط الخير و الشرّ، و أثارت الكثير من الانتقادات نتيجة لتكاثر الميول و الأهواء؛ إذ فُقد المثل الأعلى الواحد أمام الجميع، بحيث تنصبّ مساعيهم على اختلافها لتحقيقه، و الوصول إليه، فإنّ قصر النظر إلى هذه الحياة الدنيا، و ما فيها من مباهج و مظاهر براقة يصلح كلّ منها أن يكون مثلاً أعلى، و محجّاً لمقاصد الناس و غاياتهم، بحيث لا يرجح واحد منها على الآخر إلا بما ترجحه الأهواء و الأحاسيس و المشاعر، طالما أنهم فقدوا المعيار الخارجيّ الذي يثبت لهم صدق الخبر و كذبه عند الحديث عن المصلحة و المفسدة[1].

ثالثاً: مناقشة رأي الفلاسفة المسلمين منكري السعادة الحسيّة في الآخرة.

إن الفلاسفة المسلمين – و إن قال فريق منهم بأن المعاد إنما هو معاد روحانيّ_ فإنّهم قد أثبتوا ضرورة هذه الحياة الأخروية، و سموها، و جدارتها بالطلب، و ضرورتها لإقامة حياة أخلاقية، و بالتالي كان بحثهم فيها في أصله بحثاً لا يتناقض مع المفاهيم الكلية الإسلامية، إلا أنهم عندما تعمقوا في بحث المسألة وقعوا في إشكاليات إنكار البعث والسعادة الحسية في الآخرة، و خالفوا بذلك اعتقادات المسلمين[2].

و يبدو لي أنّ سبب إنكارهم لذلك يعود أصلاً لتصورهم لمفهوم السعادة، و أنها حالة مثالية مفارقة للمادة والمحسوسات.

و يقال أيضاً في الإجابة عليهم كما قيل في الإجابة على النفعيين: من أن أمور الآخرة هي من الغيب و الذي لا يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة حقيقته إلا بالوحي الإلهي المعصوم، و أدلتهم على إنكار البعث هي أدلة نفي، و أدلة المعتقدين به هي أدلّة إثبات، و الإثبات مقدّم على النفي.

و الاحتكام إلى نصوص الشرع التي تثبت المعاد الجسماني أولى و أجدر.

---

[1] البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص ٣١-٣٤

[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٢٨٧

رابعاً: رأي المتكلمين

إن المتكلمين رغم خلافهم في مسائل جزئية في مسألة الحياة الأخروية إلّا أنهم ظلوا محافظين على منهجية واضحة في أن أمور الغيب إنّما يحتكم فيها إلى نصوص الشرع، و لذلك اتفقوا على المعاد الجسماني، و على ضرورة الإيمان بالآخرة و ما فيها من منافع لإقامة حياة أخلاقية.

و كذلك فإنهم بينوا الضرورة الأخلاقية للإيمان باليوم الآخر لإقامة العدل، و تحقيق المنفعة بصورتها العادلة و الكاملة.

و قضيّة أخرى في بحث المتكلمين لقضية المنفعة الأخروية فإنهم يؤمنون أن هذه المنافع و التي يعبرون عنها بالثواب تشمل المنافع المادية، و المنافع الروحية السامية، و لذلك قالوا بأن ثواب الجنة يشمل المآكل و المناكح و سائر اللذات الغريزية المادية، و كذلك قالوا بالمنافع الروحية و يتجلّى هذا بقول أهل السنة بأن رؤية أهل الجنة لله سبحانه و تعالى هو من غاية الإكرام و التفضّل.

خامساً: تعقيب

من خلال بحثنا في مسائل المنفعة في الآخرة، أو في الحياة بعد الموت، يظهر لنا أهمية أمرين في بحوث العقيدة الإسلامية:

الأمر الأول: أهمية الوحي

فالوحي في العقيدة الإسلامية هو مصدر معرفة الإنسان للأمور الغيبية، و التي لا يمكن للعقل الإنساني أن يجول فيها ويستكشف آفاقها، وهو مع ذلك دائم التشوّف لمعرفتها، فجاء الوحي ليسدّ هذه الحاجة الإنسانية، و ليبيّن له مستقبل وجوده.

و لذلك يتفق المسلمون على أن الوحيّ هو المصدر الوحيد في معرفة تفاصيل مسائل السمعيات، و معرفة تفاصيل اليوم الآخر منها، و إن كان العقل قد يستدل على بعض حقائق هذا العالم، مثل ضرورة وجود حياة آخرة للحساب و الجزاء.

الأمر الثاني: الإيمان بالغيب، و هو الذي كثيراً ما امتدح الله سبحانه و تعالى عباده المؤمنين به، و من ذلك قوله تعالى في وصف المؤمنين ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة:٣] و الإيمان بالغيب ضرورة أخلاقية.

فالأخلاق في كثير من أحكامها و إلزاماتها لا يمكن أن تضبط أو توجد لها دافعاً يتوافق مع فطرة الإنسان في طلبه للمنفعة بغير الإيمان بأنّ وراء هذه الحياة حياة أخرى دائمة أبدية، نعيمها مقيم، و عقوباتها دائمة، و لذلك رأينا الكثير من الأحاديث التي يسميها العلماء أحاديث الترغيب و الترهيب إنما ترغّب و تحثّ على فضائل و أفعال أخلاقية و تردّ الوعد بالثواب و الأجر عليها إلى حياة أخرى بعد الموت، فإذا فُقد هذا الوازع، و هذا الدافع فقدت الأخلاق جزءاً كبيراً من دواعيها.

الباب الثالث:

البعد النفعي للمعرفة

تمهيد:

درج الكتاب في مباحث الفلسفة أن يقدّموا موضوع المعرفة على موضوع الأخلاق، و لكنني آثرت في هذه الأطروحة أن أقدم الأخلاق؛ و ذلك لأنّ فكرة المنفعة في الأخلاق أكثر وضوحاً، و لأن مِن المذاهب الأخلاقية – كما تبيّن- مَن أخذ اسمه من هذه العلاقة، بينما ظلّت فكرة العلاقة بين المعرفة و المنفعة أكثر إشكاليّةً و غموضاً.

و في هذا الباب أعرض للعلاقة بين المعرفة و المنفعة، و ذلك في محاولة للإجابة عن التساؤل: هل للمعرفة غاية نفعيّة؟ و كيف تظهر هذه العلاقة في نصوص الكتاب و السنّة، و عند المتكلمين، و الفلاسفة المسلمين، و في الفلسفة الغربيّة الحديثة.

و الذي يلحّ في طرح هذا التساؤل في البحث الفكريّ الإسلامي اليوم: هو ظهور فكرة العلمانيّة، التي تحيّد الدين عن مناهج البحث العلميّ؛ من باب عدم الجدوى العمليّة له في حياة الإنسان.

فجاء هذا الباب ليبحث هذه العلاقة، و يبيّن أن الفكر الإسلامي لم يكن بمنأى عن إدراك أهمية هذه العلاقة و حيويّتها، في مقابلة أحد أهم المدارس الفلسفيّة الحديثة التي جعلت هذه العلاقة هي الأساس الذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار عن معالجة جميع القضايا المعرفية الإنسانيّة.

الفصل الأول:

العلم و المنفعة في القرآن الكريم و السنة النبوية

القرآن الكريم كتابة هدايةٍ و علمٍ، أنزله الله سبحانه و تعالى للناس لهدايتهم، و لبيان أنواع من العلوم والمعارف لهم، ولحضهم على البحث و التعلم ، و كذلك السنة النبوية المطهّرة جاءت لتحقق للناس مصالحهم و تدلهم على الخير، وفي ذلك يقول الله سبحانه و تعالى في وصف كتابه الكريم بأنه كتاب هدى للناس: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:٢] وفي وصف بعثة النبيّ صلى الله عليه وسلم بأنها للتعليم والهداية بقوله تعالى ﴿لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران:١٦٤]

و بالتالي فإنّ إشارة القرآن الكريم و السنة النبوية المطهرة لمقاصد هذا العلم و الهداية هي إشارة لما ينبغي أن تكون عليه مقاصد البحث و المعرفة البشرية، و في هذا الفصل أعرض إن شاء الله لمجموعة من هذا المقاصد.

المبحث الأول: العلم و المنفعة في القرآن الكريم.

ذكر المفسرون مجموعة من الأمور على أنها أمهات مقاصد القرآن الكريم:

و يمكن إجمال ما ذكروه فيما يلي[1]:

١- بيان أصول العقائد، لا سيما أركان الإيمان، و منها:

أ. الدلالة على الحقّ سبحانه، و التعريف بذاته و صفاته.

ب. التعريف بالنبوّات، لا سيّما نبوة خاتمهم نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلّم.

ج. بيان أحوال الآخرة، و ما فيها من ثواب و عقاب.

٢- بيان أحكام الشريعة الإسلاميّة، متمثلة في: أصول العبادات، و المعاملات، و الأخلاق.

و إنّ ذلك كله يرجع إلى مصلحة الإنسان، و في ذلك يقول الإمام العزّ بن عبد السلام " و معظم مقاصد القرآن الأمرُ باكتساب المصالح و أسبابها، و الزجر عن المفاسد و أسبابها، فلا نسبة بين مصالح الدنيا و مفاسدها، إلى مصالح الآخرة و مفاسدها"[2] .

و يقول الطاهر ابن عاشور: " القصد من القرآن الكريم إبلاغُ مقاصده الأصلية، و هي صلاح الدارين، و ذلك يحصل بالأوامر و النواهي، و لمّا توقفت الأوامر و النواهي على معرفة الآمر، و أنه الله الواجب وجوده خالق الخلق، لزم تحقيق معنى الصفات، و لما توقف تمام الامتثال على الرجاء و في الثواب و الخوف من العقاب لزم تحقيق الوعد و الوعيد"[3]، وأضيفُ على ذلك: من أنه لمّا توقف معرفة الأمر و النهي على معرفة المبلّغ عن الله سبحانه و تعالى لزم تحقيق معنى النبوات.

---

[1] انظر في ذلك: الغزالي، **جواهر القرآن**، ص ٩-١٠، و الرازي، **التفسير الكبير**، ج١ ص ٤٤، و السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، والألوسي، **روح المعاني**، ج ٣٠ ص ٢٢٣ و الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج٢ ص ٨٩، و ابن عاشور، **التحرير و التنوير**، ج١ ص ١٣١

[2] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١ ص ٧

[3] الطاهر ابن عاشور، **التحرير و التنوير**، ج١ ص١٣١

و الهداية التي جاء بها القرآن الكريم هي هداية علميّة و عمليّة: أمّا الهداية العلميّة: فهي الإجابة على الأسئلة الكبرى التي طالما بحث الإنسان عن إجابتها: من أصل الوجود و غايته، فعرّفه بأن الله هو خالق الكون و مدبره، و هداية عمليّة مرتبط بالأولى، بأنّ وضع له التشريعات التي تكفل له انتظام حياته في الدنيا ، وحسن العاقبة في الآخرة.

يقول الزرقاني في معنى تمام الهداية التي جاء بها القرآن الكريم: " تمام الهداية لأنها احتوت أرقى و أوفى ما عرفت البشرية، و عرف التاريخ من هدايات الله، و الناس و انتظمت كل ما يحتاج إليه الخلق، في العقائد و الأخلاق، والعبادات و المعاملات، على اختلاف انواعها، و جمعت بين مصالح البشر في العاجلة و الآجلة، و نظمت علاقة الإنسان بربه، وبالكون الذي يعيش فيه، ووفقت بطريقة حكيمة بين مطالب الروح و الجسد."[1]

و فيما يلي أعرض مجموعة من الآيات الكريمة التي تبيّن هذه المقاصد الجليلة.

أولاً: بيان أصول العقائد.

١. في الدلالة على الله سبحانه و تعالى و التعريف به : الآيات التي جاءت في القرآن الكريم في هذا المعنى آيات كثيرة، منها:

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام:٣]

و قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص:٧٠]

و قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر:٢٢]

و في لفت العقول إلى أنه سبحانه و تعالى الخالق يقول تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور:٣٥] و يقول سبحانه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام:٢]، ويقول تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٩] ،و أنه بذلك سبحانه المستحق للعبادة وتسليم الأمر له يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:٢١]، و يقول سبحانه ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

---

[1] الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج٢ ص ٨٩

وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف:٥٤]، و يقول تعالى في ذلك المعنى أيضاً: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس:٣]

٢. و في التعريف بالنبوّات أيضاً آيات كريمة كثيرة، منها:

قول الحقّ سبحانه و تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف:٩]، فالنبيّ أُرسل للهداية و بيان دين الله سبحانه و تعالى.

و يقول تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:١٥١]، فمهمة النبي صلى الله عليه وسلّم هي التبليغ عن الله، و تزكية النفوس، و تعليم الناس ما جهلوه.

و مهمة الأنبياء جميعاً كانت الدعوة إلى توحيد الله، و الإيمان به، و تخليص الناس من الجهل المفضي إلى سوء العاقبة، فمنهم نبي الله نوح، صلى الله عليه و سلم، الذي يقول الله سبحانه و تعالى عن بعثته: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ إِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف:٥٩]، و منهم نبي الله هود، صلى الله عليه و سلم، الذي يقول سبحانه عن بعثته: ﴿وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتْ النُّذُرُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأحقاف:٢١] و منهم نبي الله تعالى شعيب صلى الله عليه و سلم كما يخبرنا القرآن الكريم ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ وَلاَ تَنقُصُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّيَ أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾ [هود:٨٤].

فهذه مهمة الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، هداية الناس، و دعوة إلى صلاح الدنيا و الآخرة، كما يقول الله سبحانه و تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ

لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة:٢١٣]، ويقول تعالى : ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام:٤٨].

٣. بيان أحوال الآخرة، و قد سبق أن تبيّن لنا في الفصل الثالث من الباب الثاني أهمية هذه العقيدة، لضمان التزام الأخلاق، وكيف بيّن القرآن أنّ الفوز إنما هو بدخول الجنة و النجاة من النار و في ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَما الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [آل عمران:١٨٥]

و أنّ الطريق إلى الجنة إنما يكون بعمل الصالحات، كما يقول الله سبحانه و تعالى ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتَ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾ [النساء:١٢٤]

و أن الطريق إلى النار هو في مخالفة أمره و نهيه سبحانه و تعالى، كما أخبر سبحانه عن ذلك بقوله ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التغابن:١٠]

ثانياً: بيان أحكام الشريعة الإسلامية، و أصول الأخلاق و العبادات.

فلقد بيّن القرآن الكثير من أحكام العبادات، و المعاملات، و أصول الأخلاق، و ربطها بما يحقق للإنسان السعادة وانتظام المعاش في الدنيا، و بحسن الثواب عليها في الآخرة.

و قد تبيّن لنا ذلك عند بحثنا لموضوع الإلزام، و لموضوع الفضائل، و لموضوع المنفعة في الحياة الأخرويّة.

ومن خلال ما سبق، يتبيّن لنا أنّ العلوم التي جاء بها القرآن الكريم هي علوم نافعة للإنسان بأكثر من معنى: بمعنى تكميله بالمعارف، و إجابته على ما يسمى في الاصطلاح الحديث (الاسئلة الكبرى) من أصل الوجود و غايته، و في تزويد الإنسان بالمعارف التي تعينه على إصلاح حاله في حياته الدنيا و في الآخرة.

و القرآن الكريم بعد أن بيّن حقائق معرفية تهمّ الإنسان، فإنه بيّن بعد ذلك ضرورة أن يكون هذا العلم منطلقاً للعمل، و أنه لا يجوز أن يتوقف النشاط الإنساني عند حدود العلم، بل لا بدّ له من أن تكتمل فضيلة العلم بالعمل، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى فيمن حمل العلم و لم ينتفع به: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ

يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة:٥]، و في مواضع كثيرة من التنزيل الحكيم يقرن بين الإيمان و العمل الصالح، و أن ذلك هو طريق للفوز، بالجنة، و من ذلك قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِـــلاًّ ظَلِيلاً﴾ [النساء:٥٧]

فرعٌ: العلوم الدنيويّة و موقف القرآن منها[1]

بداية يقال: ما موقف القرآن الكريم من الجانب النفعي فيما يسمى بالعلوم الدنيويّة، بما فيها من علوم طبيعيّة؟

و يمكن تلمّس الإجابة على هذا التساؤل بما يلي:

إنّ القرآن الكريم بوصفه كتاب هداية إلهية بيّن للإنسان بتوضيح شامل مفصّل ما يلزمه مما خفي عنه من حقائق الوجود، و لكنه لم ينكر دور الحواس أو العقل في المعرفة، و لذلك فقد أفسح المجال لهذه الوسائل في المعرفة، ووضع لها الضوابط و المحددات المنهجية و التي تمنعها من أن تضل طريقها.

و القاعدة الأساسية في النشاط الإنساني المعرفي و التي يجب أن يراعيها الإنسان في علمه و عمله، كما بين القرآن قضية الاستخلاف و عمارة الأرض، فقال الله سبحانه و تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٣٠] و قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥] و في قوله تعالى ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـــهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود :٦١]و هذا الاستخلاف يتضمن عمارة الأرض: كاستخراج الصناعات، و معرفة منافع الكائنات،

---

[1] أفردت هذا الموضوع بالبحث لأسباب منهجية، و لايعني ذلك أن الإسلام يقرر وجود فروق حقيقية بين العلوم النظرية و العلوم التطبيقية من حيث أهميتها، أو ضرورة طلبها، بل إنّ القرآن الكريم حثّ على طلب العلم الذي يحقق المنفعة للإنسان في دنياه و آخرته، والحضارة الإسلامية لم تعرف هذه التفرقة في عصورها الذهبيّة، بل ظلّ النظر إلى العلوم على أنها وحدة واحدة، فالدنيا مزرعة الآخرة.

والقيام بما يحتاج إليه الإنسان في سائر أمور حياته من عمارة و صناعة و زراعة[1]، و النهي عن الفساد، و هو الذي أشار إليه الله سبحانه و تعالى بقوله ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيِهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ ﴾[البقرة:٢٠٥]، و قوله تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص:٧٧]

هذا بالإضافة إلى سنة أخرى من سنن الله في الكون التي نبه إليها الناس في تعاملهم مع الكون، ببيان أنّ ما في هذا العالم قد خلقه الله سبحانه و تعالى و هيّأه لينتفع به الإنسان، فقال تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية:١٣] و قال سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل:١٢] و قال تعالى: ﴿اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ﴾ [إبراهيم:٣٢]، و هو بذلك يلفت انتباهنا إلى ضرورة فهم هذه السنة الإلهية في تعاملنا مع الكون، و تحقيق التقدم العلمي بما يخدم حياة الإنسان[2].

و ضرب لنا القرآن الكريم أمثلة كثيرة تبيّن أنّ العلوم النافعة هي من نعم الله سبحانه و تعالى على الإنسان، من ذلك:

- ما ذكره الله سبحانه و تعالى عن سيدنا داود صلى الله عليه و سلم بقوله ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ﴾ [الأنبياء:٨٠]، فبيّن أن هداية الإنسان إلى صناعة الدروع هي من نعمه سبحانه على الإنسان.
- و ذكّر سيدنا صالح صلى الله عليه و سلم قومه أنّ من نعم الله سبحانه و تعالى عليهم ما وصلوا إليه من علوم العمارة و النحت، فقال سبحانه ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً فَاذْكُرُواْ آلاء اللّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف:٧٤]
- و التجارة أباحها القرآن و ضبط أحكامها، و أنها يجب أن تقوم على العدل الذي و من ذلك قوله تعالى، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ

---

[1] انظر البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص ٢٤،و الجصاص، **أحكام القرآن**، ج ٤ ص ٣٧٨

[2] انظر: محمد الغزالي، **كيف نتعامل مع القرآن**، ص ١٣٠-١٣١

اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾[النساء:٢٩]، فما كان بأصله مشروعاً، فإنّ علومه النافعة المؤدية إليه هي علوم مشروعة.

- و بيّن أنّ من نعم الله سبحانه و تعالى على الإنسان، علمُه بالفلك و حركة النجوم و الاستدلال بها على الزمن، و على الطرق، و في ذلك يقول الله سبحانه و تعالى ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل:١٦]

فجهود الإنسان المعرفية في صناعاته محكومة بأصلين هما: القيام بما أوجبه الله عليه من عمارة الأرض، و النهي عن الفساد، وفهم قانون التسخير، و بذلك يتحقق كمال مصلحة البشر.

و يحضّ القرآن الإنسان على وفق نظرة خاصة به، تراعي مهمته الأساسية في وجوده، و هي تحقيق العبودية لله سبحانه و تعالى، كما قال سبحانه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، فلا انفصام بين العمل للدنيا والعمل للآخرة، بل الانسان يسعى لكلٍ منهما وفق منهج العبودية لله سبحانه و تعالى.

و على ألاّ ينسى الإنسان وهو يستخدم هذه العلوم بما ينفعه أنّ الله سبحانه وتعالى هو الخالق، وأنه سبحانه هو الذي هيّا ذلك و سخره للإنسان، فقد قال سبحانه و تعالى منبّهاً على ذلك ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ. أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة:٦٣-٦٤]

المبحث الثاني: المعرفة و المنفعة في السنة النبوية الشريفة.

ما بيّناه عند الحديث عن العلاقة بين المعرفة و المنفعة في القرآن الكريم، ينطبق على السنة النبويّة، و لكنّ السنة النبوية جاءت منهجاً تطبيقياً لهذه العلاقة.

فالسنة النبوية –بما فيها من دعوةٍ لا ينطق صاحبها صلى الله عليه و سلم عن الهوى– جاءت في الأصل لتحقيق منفعة الإنسان فعنْ أَبِى مُوسَى عَنِ النَّبِىِّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ (مَثَلُ مَا بَعَثَنِى اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا ، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا ، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرَى ، إِنَّمَا هِىَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً ، وَلاَ تُنْبِتُ كَلأً ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِى دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِى اللَّهُ بِهِ ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا ، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِى أُرْسِلْتُ بِهِ)[1] فالعلم الذي جاء به النبيّ صلى الله عليه و سلم إنما هو نعمة من نعم الله على الناس، و إنما ينتفع به من هداه الله لذلك.

و من دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم: (اللهم إني أسألك علما نافعا ورزقا طيبا وعملا متقبلا)[2]، فالحديث يدل على طلب كل علم ينفع الإنسان في دينه أو دنياه.

و هديه صلى الله عليه وسلم فيه منفعة كبرى، فهو الطريق لدخول الجنة، و ذلك منتهى السعادات، ففي الحديث الشريف عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ (كُلُّ أُمَّتِى يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ ، إِلاَّ مَنْ أَبَى) . قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ يَأْبَى قَالَ (مَنْ أَطَاعَنِى دَخَلَ الْجَنَّةَ ، وَمَنْ عَصَانِى فَقَدْ أَبَى)[3] ، و فيه النجاة الكبرى ففي الحديث أيضاً عَنْ أَبِى مُوسَى عَنِ النَّبِىِّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ (إِنَّمَا مَثَلِى وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِى اللَّهُ بِهِ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ يَا قَوْمِ إِنِّى رَأَيْتُ الْجَيْشَ بِعَيْنَىَّ ، وَإِنِّى أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ فَالنَّجَاءَ . فَأَطَاعَهُ طَائِفَةٌ مِنْ قَوْمِهِ فَأَدْلَجُوا ، فَانْطَلَقُوا

---

[1] رواه البخاري، في الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب فضل من علم و علم، حديث رقم (٧٩) ج١ ص ١٥٢

[2] رواه ابن ماجه، في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب ما يقال بعد التسليم، حديث رقم (٩٢٥) ج١ ص ٢٩٨

[3] رواه البخاري، في الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب، باب الاقتداء بسنن النبي صلى الله عليه و سلم، حديث رقم (٧٢٨٠) ج٢٤ ص ٧٣

عَلَى مَهَلِهِمْ فَنَجَوْا ، وَكَذَّبَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ فَأَصْبَحُوا مَكَانَهُمْ ، فَصَبَّحَهُمْ الْجَيْشُ ، فَأَهْلَكَهُمْ وَاجْتَاحَهُمْ ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ أَطَاعَنِي ، فَاتَّبَعَ مَا جِئْتُ بِهِ ، وَمَثَلُ مَنْ عَصَانِي وَكَذَّبَ بِمَا جِئْتُ بِهِ مِنَ الْحَقِّ)[1]

وسنّته صلى الله عليه و سلم كذلك مليئة بالأحاديث الشريفة التي تربط بين المعرفة، و بين المنفعة التي لا تقتصر على نفس الإنسان إبان حياته فقط، و لكن حتى بعد موته، فعنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ وَعِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ)[2]

أما فيما يخص العلوم الدنيوية، فإننا نجد إشارات واضحة في سنته صلى الله عليه و سلم تدلّ على وجوب تعلمها، لما فيها من مصلحة الناس، و من ذلك ما في الحديث عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ (لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)[3] و إذا كان التداوي مأموراً به، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فوجب تعلم الطب، لتحقيق كفاية المجتمع، فهذه دعوة إلى البحث المعرفي الذي يؤدي بدوره إلى المنفعة التي منها هنا شفاء الأمراض.

و أحاديث كثيرة تدعو إلى إتقان العمل، ففي الحديث (إنّ الله يحبّ إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)[4]، يعني أن "على الصانع الذي استعمله الله في الصور والآلات والعدد مثلا أن يعمل بما علمه الله عمل إتقان وإحسان بقصد نفع خلق الله الذي استعمله في ذلك"[5]، فهذا يدلّ على أن العلم أمانة يكون أداؤها بإتقان العمل بها بما يحقق نفع الناس.

---

[1] رواه البخاري،**في صحيحه**، كتاب الاعتصام بالكتاب، باب الاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم، حديث رقم (٧٢٨٣) ج ٢٤ ص ٧٤

[2] رواه الترمذي، **في سننه**، أبواب الأحكام، باب الوقف، حديث رقم (١٢٩٧) ج٥ ص٢٣٤

[3] رواه مسلم، في **صحيحه**، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، حديث رقم (٢٢٠٤) ج ٤ ص ١٧٢٩

[4] رواه الطبراني، **في المعجم الأوسط**، حديث رقم (٨٩٧) ج ١ ص ٢٧٥، و البيهقي، **في شعب الإيمان**، حديث رقم (٥٣١٢) ج٤ ص٣٣٤

[5] المناوي، فيض القدير، ج٢ ص ٢٨٦

الفصل الثاني

العلاقة بين المعرفة و المنفعة عند المتكلمين

عند تعرّض المتكلمين لموضوع المعرفة والعلم نجد أنهم ذكروا العلاقة بين المعرفة والمنفعة على مستويين:

الأول: مستوى الأهمية النفعية للمعرفة بوجه عامّ.

و الثاني: مستوى الأهمية النفعية لقضايا علم الكلام و أهدافه.

وذكروا الأوّل منهما بتوسع أكبر ، و ذلك باعتبار أنّ دراساتهم و أبحاثهم العلمية إنما تتوجه إلى المعرفة الدينية بشكل متخصص، فهم يتناولون مسائل المعرفة بشكل عام من حيث مصدرها، و قيمتها، و حقيقتها، و معيارها و غير ذلك باعتبارها مدخلاً لبحوثهم في قضايا العقيدة الإسلامية.

و سنبيّن هذا –بإذن الله– من خلال مبحثين يبيّنان هذه العلاقة، الأول: المبحث الأول العلاقة بين المعرفة و المنفعة بوجه عام، والثاني: العلاقة بين أهداف علم الكلام –بوجه خاصّ– والمنفعة.

المبحث الأول: الغاية النفعية لطلب العلوم عند المتكلمين.

يبيّن المتكلمون على اختلاف مدارسهم أنّ ثمّة علاقة تربط بين طلب المعرفة و المنفعة، و لكن موضع هذه العلاقة ليس في جوهر عملية المعرفة ،فلا نجدُهم يذكرون أي بعدٍ نفعي لقضايا المنفعة الأساسية و هي طبيعة المعرفة، و مصادرها، ومعيارها، و لا أجد حاجة هنا لبيان وجهة نظر المتكلمين في هذه المسائل لتشابكها و لخروجها عن موضوع البحث، و لكن أبيّن مسألة واحدة محددة لغايات مقارنة رأيهم بغيرهم، و هي مسألة تعريفهم للحقيقة.

إنّ المتكلمين يستخدمون مصطلح (العلم) أكثر من استخدامهم مصطلح (الحقيقة) و هم و إن تفاوتت تعريفاتهم للعلم فإن مفهومهم له قائم على مفهوم المطابقة، أي أن العلم هو إدراك المعلوم على نحو مطابق للواقع[1]، و هذا التفسير للحقيقة غير منضبط إذا قلنا و ما هو معيار التحقق من أنّ ما في الذهن مطابق لما في الأعيان؟

و قد ذكر ابن فورك من الأشاعرة تعريفاً يربط بين العلم و العمل على نحو واضح قال فيه: "العلم صفة يتأتى للموصوف بها اتقان الفعل وإحكامه"[2]، إلا أنّ الأصوليين قد تعقبوا هذا التعريف و حملوا عليه ، و قالو إنّ الإحكام يتوقف على القدرة، و لا يصح إدخال القدرة في حد العلم، و لأنّ من العلوم ما لا يتأتى به إتقان عمل مثل العلم بالله، و العلم بالمستحيلات[3]، و كلامهم هذا موضع نظر، فإنّ العلم بالله سبحانه و تعالى –وجوده و وحدانيته و علمه وقدرته– يبعث على إتقان العمل؛ لاستشعار المسلم برقابة الله سبحانه و تعالى عليه.

و عليه، فإن هذا التعريف يشير إشارة واضحة إلى أنّ العلم لا بدّ أن يكون مرتبطاً بالعمل وإحكامه.

و مع أنّ معظم المتكلمين – فيما أعلم- قد أخرجوا العمل و المنفعة من مفهوم العلم فإنهم أدخلوه ضمن ما يسمى محددات عامة للمعرفة، فرأوا أنّ البحث في أي مسألة يجب أن ينظر إليه من خلال أثره و غايته، و يُفهم هذا في ضوء

---

[1] انظر: الآمدي **أبكار الأفكار**، ج١ ص ١٦-٢١، حيث تعقب تعريفات العلم المختلفة، و كلها تدور على هذا المعنى ثم قال في تعريفه (العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما، غير محسوسة في النفس، حصل عليه حصولاً لا يتطرق إليه احتمال، كونه على غير الوجه الذي حصل به) و يذكر التفتازاني أنه ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس و الفصل، فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية، فكيف في الإدراكات... **شرح المقاصد**، ج١ ص ٥٥

[2] الغزالي، المنخول في تعليقات الأصول، ص ٣٧، و قارن الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج١ ص ٩٨

[3] المرجعين السابقين.

ما عندهم من معرفة مجردة يمكن أن تسمّى معرفة عامّة، و أخرى تربط العلم بأثره و غايته، و لو أنهم في الوقت نفسه يقولون بإنّ العلم يشرف بموضوعه فيجعلونه أشرف الموضوعات، و هو نوع يربط العلم بغايته.

و من ذلك ما ذكره الإمام التفتازاني بقوله: " ما يتأدى إليه الشيء و يترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية، و من حيث يطلب للفعل غرضاً، ثم إن كان مما يتشوقه الكلّ يسمى منفعة، فيصدّر العلم بذكر غايته، ليعلم هل يوافق غرضه أم لا، و لئلا يكون نظره عبثاً و ضلالة، و منفعته ليزداد طالبه جداً و نشاطاً"[1]

فهذا يشير بشكل واضح إلى أنّ النظر إلى غاية العلوم و البحوث مهم؛ من حيث أنه تعصم جهد الإنسان عن العبث و الضلال، و هو بذلك يبيّن أن للعلم غاية يجب أن تراعى، و ليس طلب العلم لأجل العلم فقط.

و قريب من هذا الكلام ما ذكره الجرجاني شارحاً كلام الإيجي بقوله: " و إنما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد أن يشرع فيه؛ دفعاً للعبث، فإنّ الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً، لم يُـتصوّر منه الشروع فيه قطعاً... و إن اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدته أمكنه الشروع فيه، إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته، و ربما لم تكن موافقة لغرضه فيعدّ سعيه في تحصيله عبثاً، و ليزداد رغبة فيه إذا كان ذلك العلم مهماً للطالب بسبب فائدته التي عرفها، فيوفيه حقه من الجدّ و الاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة"[2]

و هو بذلك يبيّن أن تحصيل العلم إنما يدفع الإنسان إليه اعتقاد فائدة فيه، و إن كانت هذه الفائدة التي يرجوها غير الفائدة التي يحققها العلم، فإنه يحقق فائدة العلم الأصلية، و إن كان لا يرى في هذا التحصيل فائدة كان سعيه عبثاً خالياً عن وجوه الحكمة.

و الإمام الغزالي يبيّن أن العلوم تتفاضل فيما بينها بعدة وجوه، و ذكر منها مدى المنفعة التي تتحقق من كلّ منها، و في ذلك يقول: " شرف الصناعات يعرف بثلاث أمور: إما بالالتفات إلى الغريزة التي بها يتوصل إلى معرفتها، كفضل العلوم العقلية على العلوم اللغوية، إذ تدرك الحكمة بالعقل و اللغة بالسمع، .. و إما بالنظر إلى عموم النفع، كفضل الزراعة على الصياغة،... و ليس يخفى أن العلوم الدينية و هي فقه طريق الآخرة إنما تدرك بكمال العقل و صفاء

---

[1] التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١ ص ٣٧

[2] الجرجاني، شرح المواقف، ج ١ ص ٥٣-٥٥

الذهن، ... و أما عموم النفع فلا يستراب فيه فإن نفعه و ثمرته سعادة الآخرة..."[1] و ظاهر من خلال هذا النص أن الإمام الغزالي جعل المنفعة أحد معايير تفاضل المعارف و العلوم و التي عبّر عنها بالصناعات.

بل إن الغزالي بهذا الاعتبار – أعني اعتبار المنفعة- قد قسم العلوم إلى ثلاثة أقسام بقوله " إعلم أن العلم بهذا الاعتبار ثلاثة أقسام قسم هو مذموم قليله و كثيره، و قسم هو محمود قليله و كثيره، و كلما كان أكثر كان أحسن و أفضل، وقسم يُحمد منه مقدار الكفاية، و لا يحمد الفاضل عليه و الاستقصاء به... فالقسم المذموم منه قليله و كثيره: هو ما لا فائدة فيه في دين و لا دنيا؛ إذ فيه ضرر يغلب نفعه، كعلم السحر و الطلسمات و النجوم[2]، فبعضه لا فائدة فيه أصلاً، و صرف العمر الذي هو أنفس ما يملكه الإنسان إليه إضاعة، و إضاعة النفيس مذمومة، و منه ما فيه ضرر يزيد على ما يظن أنه يحصل به من قضاء وطر الدنيا، فإنّ ذلك لا يعتدّ به بالإضافة إلى الضرر الحاصل عنه، و أما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى، و بصفاته، و أفعاله، و سننه في خلقه، و حكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا، فإنّ هذا علم مطلوب لذاته، و للتوصل به إلى سعادة الآخرة... و أما العلوم التي لا يحمد منها إلا مقدار مخصوص فهي العلوم التي أوردناها في فروض الكفايات "[3] و سيأتي بيان هذه الأخيرة.

فبيّن الغزالي أنّ من العلوم النظريّة مثل العلم بالله تعالى و بصفاته و أفعاله، تطلب لذاتها، و في الوقت نفسه تطلب لما يتحقق بها من منفعة.

و يؤكّد هذا الكلام أيضاً ببيان العلم المذموم فيقول "اعلم أنّ العلم لا يذمّ لعينه، و إنما يذمّ في حق العباد لأحد أسباب ثلاثة، الأول: أن يكون مؤدياً إلى ضرر ما، إما لصاحبه أو لغيره.. و الثاني أن يكون مضراً بصاحبه في غالب الأمر... و الثالث الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم، فهو مذموم في حقه..."[4]

[1] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج١ ص ١٣

[2] يُحمل كلام الغزالي هنا على التنجيم و طلب معرفة السعد و النحس بالنظر إليها، أما علم الفلك فمحمود

[3] المصدر السابق، ج١ ص ٣٩

[4] نفسه، ج١ ص ٣٠

و يبيّن الإمام الغزالي أن العلوم إما شرعية، و إما غير شرعية، أما الشرعية فكلها محمودة، و أما العلوم غير الشرعية، فإنها محمودة بقدر حاجة الناس إليها في صلاح حياتهم، فربط بين المنفعة وطبيعة العلم من جهة، و ربط بين المعرفة و ما يتبعها من أحكام واقعة عليها من جهة أخرى.

يقول الإمام الغزالي في ذلك: "فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا: والحساب، وذلك ينقسم إلى ما هو فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة، أما فرض الكفاية: فهو علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين، فلا يتعجب من قولنا إن الطب والحساب من فروض الكفايات فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات كالفلاحة والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة فإنه لو خلا البلد من الحجام تسارع الهلاك إليهم وحرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك ، فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لتعاطيه فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله ، وأما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ولكنه يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه ،وأما المذموم فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبذة والتلبيسات، وأما المباح منه فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه"[1]

و الذي يستفاد من كلام الإمام الغزالي ليس -فقط- تقسيمه للعلوم و الفنون و تعدادها، فإن هذه متغيرة بحسب الأزمان، وتطور مدركات البشر، و الحاجة إليها متباينة أيضاً، و إنّما هو المقياس الذي يبيّنه في أهمية التوجه نحو العلوم، و هي كونها نافعة في حياة الناس الدنيوية، أو مآلهم الأخروي.

و الإمام ابن تيمية أيضاً يذكر أنه ينبغي تجنب البحث في العلوم التي لا يحصل بها تكميل نفس ولا تحقيق سعادة، و إن كانت قامت الأدلة و البراهين على صدقها، كما ينبغي تجنب البحث في الظنون الكاذبة التي لا برهان عليها[2]، ويقول أيضاً "... الكلام المذموم ما لا يدركه الإنسان بعقله وما لا فائدة فيه وما لا يدركه الإنسان بعقله إذا تكلم بلا علم والكلام بلا علم ذمه الله في كتابه وما لا فائدة فيه هو من باب ما لا يعني الإنسان ولا يفيده ومن باب العلم الذي لا

---

[1] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج١ ص ١٦

[2] ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت، ص ١٣٦-١٣٧

ينفع وقد استعاذ النبي صلى الله عليه و سلم من علم لا ينفع ولهذا يقال : العلم ما قام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول صلى الله عليه و سلّم"[1] و ابن تيمية يبين بذلك أنه لا ينبغي الاشتغال بتحصيل المعرفة إلا بشرطين: قيام البرهان عليها، و تحقيق المنفعة منها.

و إذا انتقلنا إلى المعتزلة وجدنا أنهم يتوسعون في أمر المنفعة المترتبة على العلم، و ينطلقون من خلالها إلى النفع الذاتي العائد على العارف قبل أن يتعداه إلى لواحقه، أو إلى غيره، ، فيرون أن المعرفة والعلم إنما تطلبا ليتحقق بهما أمران:

الأول: حاجة نفسية، يقول القاضي عبد الجبار " .. الأصل في ذلك أن المعرفة و الدراية و العلم نظائر، و معناها يقتضي سكون النفس، و ثلج الصدر و طمأنينة القلب... فإن قيل ما المراد من سكون النفس" قلنا التفرقة التي يجدها الواحد من نفسه إذا رجع إليها، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدةً، و بين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحدٍ من أفناء الناس، فإنه يجد في إحدى الحالتين مزية و حالاً لا يجدها في الحالة الأخرى، تلك المزيّة هي التي عبرنا عنها بسكون النفس"[2]، و هو بذلك يبيّن أن في الإنسان حاجة إلى تحقيق العلم، و أن الإنسان قبل تحقيق هذه المعرفة يكون في حالة من عدم اليقين، فيأتي العلم ليسكنه و يطمئنه.

و بناء على ذلك قالوا إنّ الإنسان إنما يطلب العلم لتسكن نفسه، و لما يجده عند تحقق العلم من استرواح و سكون نفس، وإذا عرض له بعد ذلك عارضٌ يؤدي إلى اضطراب نفسه، إمّا أن يعود للبحث ليصل إلى ذلك السكون، و إما أن يتذكر معرفته السابقة، فيعود إلى ذلك السكون[3]، و متى وقعت للإنسان هذه الحالة من سكون النفس، بأي طريقة كانت فإنّ بحثه بعد ذلك يصير عبثاً، لأنه الغاية قد حصلت، و في ذلك يقول النيسابوري " فإذا كان التقليد علماً مفضياً لسكون النفس فالواجب أن يكون النظر عبثاً قبيحاً؛ لأنّه إذا كان الغرض بالنظر الوصول إلى المعرفة و العلم، و يمكن ذلك من دونه، فأيّ فائدة في إتعاب النفس به"[4].

فالمعرفة عندهم لها غاية نفعيّة نفسيّة واضحة، من أجلها يطلب العلم، و من أجلها يحسن البحث.

---

[1] ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الحديث، القاهرة، ج٤ ص ٤٠

[2] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٤٦

[3] النيسابوري، **الخلاف بين البصريين و البغداديين**، ص ٢٨٨-٢٩٠

[4] المصدر السابق، ص ٣٠٣

الثاني: ضرورة عمليّة، و في ذلك يقول القاضي عبد الجبار " ... و الأصل في هذا الباب أن يُعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل..."[1] و هو بذلك يبيّن أن هذه الضرورة هي دفع الضرر، و يعمم هذه الضرورة في تحقيق المعرفة التي بها يندفع الضرر في أمور الدنيا و في أمور الآخرة، ففي أمور الدنيا مثل أمور الطب و التجارة و غير ذلك، فإن الإنسان يطلب المعرفة فيها ليتجنب الضرر الذي قد يلحقه لتركها، و لأن في ترك هذه المعرفة يوجب فساداً في حياة الناس[2].

و من المنافع التي يذكرونها للعلم أيضاً إحكام الفعل الذي يُقدم عليه الإنسان بناء على هذا الفعل، و في ذلك يقول القاضي عبد الجبار عن العلم " يقتضي هذين الحكمين أحدهما: سكون نفس العالم، و الثاني: صحة الفعل المحكم منه"[3].

و من المنافع التي يطلب لأجلها العلم أيضاً: المعرفة بالأحكام الأخلاقيّة، و معرفة ما يحسن منها و ما يقبح[4]، ليتسنى للإنسان بعد ذلك أن يفعل الحسن و يترك القبيح، و قد تبيّن لنا سابقاً كيفية تعلّق مفهوم الحسن و القبح عند المعتزلة بالمنفعة.

هذه الإشارات التي يقدّمها المتكلمون تدلنا على أنهم راعوا بعداً نفعياً في توجههم للعلوم و المعارف، و أنهم رأوا أن العلم إن لم يكن له غاية نافعة معتبرة، كان السعي في تحصيله غير ذي جدوى، و لكن الذي تجدر ملاحظته أنهم إنما يذكرون هذه المسألة في مقدمات كتبهم التي يبيّنون فيها منهجهم و أهمية بحوثهم، و بالتالي فإنهم بذلك يبيّنون الغاية التي يقصدونها بها، و لا يقصدون بذلك تدخلاً في حقائق العلوم، و لا إضفاء بعدٍ نفسيّ أو نفعي على الحقائق كما هو عند النفعيين.

[1] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦٧

[2] انظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل و التوحيد**، ج ١٢ ص ٣٥٩ و ما بعدها.

[3] المصدر السابق، ج١٢ ص ٥٠

[4] النيسابوري، **الخلاف بين البصريين و البغداديين**، ص ٢٩٥-٢٩٦ و ص ٣٢٧

المبحث الثاني: العلاقة بين أهداف علم الكلام و بين المنفعة

تأسيساً على ما بينت في المبحث السابق فإن المتكلمين انطلقوا في دراستهم لعلم الكلام طلباً لمقاصد نافعة، و تحقيقاً لغايات مفيدة.

و باستقراء هذه المقاصد و الغايات يمكن أن نجملها فيما يلي:

أولاً: طلب رضا الله سبحانه و تعالى و الفوز بثوابه و النجاة من عقابه.

فإنّ الله سبحانه و تعالى قد رتّب على الإيمان به و بما جاء به أنبياؤه الكرام صلى الله عليهم و سلم، ثواباً ، و على الكفر بذلك عقاباً، فلذلك جاءت كتب العقائد لتبيّن العقائد المؤدية لنجاة الإنسان في آخرته.

فأصول العقيدة من الإيمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و القدر، الإيمان بها مطلوب لذاته، و ينبغي على الإنسان أن يعتقدها و توقن بها نفسه، لما يترتب على ذلك من حساب و جزاء.

وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: " و أهمّ الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية، و اجتناب الشقاوة الدائمة، و قد ورد الأنبياء و أخبروا الخلق بأن لله تعالى على عباده حقوقاً، و وظائف في أفعالهم و أقوالهم و عقائدهم، و أن من لم ينطق بالصدق لسانه، و لم ينطوِ على الحق ضميره، و لم تتزين بالعمل جوارحه فمصيره إلى النار... و الموت آتٍ لا محالة، وأنّ ما بعد الموت منطوٍ عن أبصار الخلق، و أن من أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيّز الإمكان، فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر..."[1] فالعقائد تبين للناس كيف يحققون سعادتهم بعد الموت، بالنجاة من النار و الفوز بالجنة، و كذلك فإن هذا المقصد يدفع الإنسان إلى عمل الخير والبعد عن المظالم في الدنيا، فالدنيا منضبطة بمراعاة أحوال الآخرة.

---

[1] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٦-٧

و يقول التفتازاني عن فائدة علم الكلام: "... وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر و سوء الاعتقاد"[1] فالعقيدة السليمة هي التي تنجي الإنسان، و خاصة إذا ترتب عليها استقامة خلقيّة؛ لأنّ الإيمان " ما وقر في القلب وصدقه العمل"[2]

و يقول الإيجي عن فوائد علم الكلام: " صحة النية و الاعتقاد، إذ بها يرجى قبول العمل، و غاية ذلك كله، الفوز بسعادة الدارين"[3]

ثانياً: تأسيس لأحكام الشريعة الإسلامية، و إقامة الأدلّة على حاكميتها التي تكفل للإنسان سعادة الدارين.

فبما أن أحكام الشريعة الإسلامية إلهية المصدر، و غايتها تحقيق سعادة الإنسان في معيشته، و في مآله، كان لا بدّ من إقامة الأدلة على ذلك، لكي تجعل الإنسان مطمئناً و مسلّماً لأحكام هذه الشريعة، و لمصدرها.

و في ذلك يقول الإمام الرازي في سياق إقامته الأدلة على أن علم الكلام هو أشرف العلوم " ... و بيانه أنّ نظر الفقيه في الأحكام الشرعية، و نظر الأصولي في معرف الخطاب من جهة دلالته على الوجوب والإباحة، و العموم والخصوص، و نظر المفسر في معاني كلام الله تعالى.. و جملة هذه العلوم مبنية على أن لله تعالى خطاباً، فما لم تقم الأدلة على وجود الإله، و على أنّه حيّ عالم مختار متكلم مرسل للرسل، و لم تعرف شرائط المعجزات، و كيفية دلالتها على صدق الرسل، لم يكن للبحث في هذه العلوم فائدة، فثبت احتياج العلوم بأسرها إليه، مع استغنائه عن جملة العلوم، فهو-إذن أشرف العلوم"[4]، فهو مفتاح العلوم و المدخل إليها، و تأسيساً على حقائقه تبني العلوم الشرعية التي تحقق سعادة الإنسان و تقيم مصالحه.

كما يقول التفتازاني: " و غاية الكلام أن يصير الإيمان، و التصديق بالأحكام الشرعية متيقناً، محكماً، لا تزلزله شبه المبطلين، و منفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل، و المعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه

---

[1] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج١ ص ٣٧

[2] اخرجه ابن ابي شيبة، **في مصنفه**، حديث رقم (٣٠٣٥١) ج ٦ ص ١٦٣، عن الحسن البصري

[3] الإيجي، **المواقف**، ص ٨

[4] الرازي، **الإشارة في أصول الكلام**، ص ٥٤،

لا يؤدي إلى الفساد..."[1] فإن مسائل الأخلاق و أساسها العدل، و مسائل المعاملات بين البشر، تقوم على أساس الخطاب الشرعي، و تحقيق مسائل الكلام هو إثبات للأصل الأخلاقي و التشريعي الذي به تنتظم الحياة.

و في ذات المعنى يقول الإمام الإيجي : " أن يبنى عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها و إليها يؤول أخذها و اقتباسها"[2]

و يشير إلى هذا المعنى القاضي عبد الجبار بقوله " .. سائر الشرائع من قول و فعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى..."[3] و يقول ".. و أما الشرعيات فالشرط فيها أيقاعها على وجه القربة و العبادة لله تعالى، و ذلك لا يحسن إلى بعد معرفة الله تعالى"[4] فالعبادات و أحكام الشريعة إنما يصبح لها معنى، و نقوم لها حقيقة بعد الإيمان بالذي شرعها سبحانه و تعالى.

و قد يُقال و ما هو البعد النفعي في هذه المسألة، أعني ترتيب الشريعة على الإيمان؟ فالجواب على ذلك يتلخص في أنّ الأصوليين و المتكلمين قد بيّنوا أن الأحكام الشرعية تحقق للإنسان سعادته و منفعته في الدنيا و الآخرة، و أن هذه الأحكام إلهية المصدر، فإن الإيمان بالله سبحانه و تعالى، و أنه سبحانه يتصف بما أخبر به عن نفسه، و هو تعالى مصدر هذه الأحكام، كان ذلك تأسيساً، و إقامة للدليل الذي يوجب الالتزام بالشريعة، و التي تضمن تحقيق المنفعة.

و قد تبدو هذه المسألة بصورة أوضح عند التطبيق، إذا رجعنا إلى كتب الأصوليين في باب الحكم، و بيانهم أن الله سبحانه و تعالى هو الحاكم، و خطابه هو مصدر التكليف، و بعد ذلك يشرعون في بيان أنواع الحكم و باقي مسائله.

ثالثاً: الردّ على شبهات أعداء الإسلام، لفتح باب الدعوة للإسلام و حكمه، لتحقيق منفعة الناس في الدنيا و الآخرة.

فإذا كانت مسائل العقيدة الأساسية من الإيمان بالله و ملائكته وكتبه و رسله و اليوم الآخر و القدر خيره و شره من الله، فإن الكثير من تفريعات هذه المسائل كانت في سياق الردّ على الشبهات، و إثبات مسائل العقيدة، فإن المسلمين بعد أن انطلقوا في دعوتهم و اختلطوا بغيرهم من أصحاب الثقافات و الديانات، واجهتهم ضرورة علميّة عمليّة في

[1] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج١ ص ٣٧

[2] الإيجي، **المواقف**، ص ٨

[3] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦٩

[4] المصدر السابق، ص ٧٠

ضرورة مخاطبة هؤلاء بلغتهم، و إقناعهم بعقائد الإسلام، و ردّ ما قد يعترضهم من إشكاليّات في فهمه، أو ما قد يثار من شبهات في طريقه، و من هؤلاء اليهود، و النصارى، و أصحاب الفلسفة اليونانية، و أصحاب المذاهب الشرقية[1]، ليكون ذلك مقدّمة لدخولهم في الإسلام الذي يكفل لهم تحقيق السعادة في حياتهم الدنيا و الآخرة.

رابعاً: تحقيق السعادة النفسية و الروحية للإنسان ببيان علاقته بربه سبحانه.

و يمكن أن يلاحظ ذلك من وجهين:

الأوّل: لّما كان الإنسان بطبعه كائناً مشغولاً بالتفكير، تلحّ عليه أسئلة كثيرة يحتاج إلى إجابتها، و لا قِبل له أن يفر منها، و من أهم هذه الأسئلة: من الذي أوجدني؟ و ما هي الغاية من وجودي؟ و ما هو مصيري بعد هذه الحياة؟ و قد تعددت مذاهب الناس في البحث عن إجابات هذه الأسئلة، فجاء الإسلام و كفى الإنسان مؤونة ذلك؛ لينطلق الإنسان بعد ذلك في مهمته في الاستخلاف في الأرض[2].

إنّ المنهج المعرفي في الإسلام قائم على تقسيم الوجود إلى نوعين: عالم الغيب و علام الشهادة، و بيان أن الإنسان يملك أدوات المعرفة في علم الشهادة بما آتاه الله له من عقل و حواس، و أما في عالم الغيب فإن الإنسان فاقدٌ لآلات هذه المعرفة، و لذا وقف الناس من الغيب، و منها الأسئلة الكبرى التي أسلفت الإشارة إليها موقفين: إما موقف الإنكار، أو إقامة هذه العالم على أساس من الخيال و التوهم، فأقحموا العقل فيما هو خارج عن حدود قدرته و إمكانيّاته، ليصلوا إلى نتائج لا تغني من الحقّ شيئاً، و أما الموقف الذي بيّنه الإسلام فهو أن معرفة الإنسان عن عالم الغيب تؤخذ من طريق آخر من طرق المعرفة، هو طريق الوحي الإلهي إلى الأنبياء، و بالتالي يكون دور العقل في هذه المعرفة هو إثبات صدقّ النبيّ ابتداء، ثم فهم ما جاء به.[3]

لا شكّ أن الإنسان إذا وصل إلى إجابات حاسمة وصادقة لأسئلته الكبرى فإنه بذلك يحقق حاجة عقليّة وراحة نفسيّة، و هذا ما بيّنته نصوص الوحي من القرآن الكريم و السنّة النبويّة المطهّرة.

---

[1] انظر تفصيل ذلك عند :علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١ ص ٥٩ وما بعدها.

[2] انظر: عبد الرحمن حسن حبنكة، **العقيدة الإسلامية و أسسها**، ص ٧٢، و علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص ٥٩

[3] انظر: محمد السيد الجليند، **الوحي و الإنسان**، ص ٨٦-٨٨، و راجح الكردي، **نظرية المعرفة**، ص ٤٣٧-٤٣٨

الثاني: إنّ العقائد التي جاء بها الإسلام تحقق للإنسان نوعاً من الطمأنينة و السعادة النفسية، و تحقق له منافعه العليا، ومن ذلك:

١. الإيمان بأسماء الله تعالى و أوصافه العليا.

فإن الكثير من أسماء الله تعالى و أوصافه التي عرفنا بها على ذاته المقدّسة إنما تبيّن علاقته سبحانه مع عباده، فالرحمن هو الذي يرحم عباده، و الوهاب الذي يمنحهم النعم، و الخالق هو الذي خلقهم، و الحسيب هو الذي يحاسبهم، و الباعث هو الذي يحييهم بعد موتهم، و الحفيظ هو الذي يدبر الخلق و يحفظهم من المهالك، و هو المحيي و المميت فالموت و الحياة من خلقه سبحانه، و هو السميع البصير و العليم الذي لا يخفى عليه شيء[1]، و لا يخفى ما للإيمان بهذه الصفات واختصاصه سبحانه بها على وجه الكمال من آثار نفسية و أخلاقية، تحقق للإنسان نوعاً من الطمأنينة و الثقة و السعادة.

٢. الإيمان بالنبوات.

فإنّ النبوّة كما بيّن المتكلمون تحقق مصلحة الناس، و تدلهم على ما ينفعهم في الدنيا و الآخرة، ببيان العقائد التي لا يمكن معرفتها إلا بالوحيّ، أو بيان الشرائع التي تقيم للناس حياتهم على وجه تتحقق فيه مصالحهم، و تندفع به عنهم المفاسد.

و من ذلك: إعانة العقل على ما لا يمكنه الاستقلال بمعرفته من أمور الغيب مثل بعض صفاته سبحانه و أسمائه، وبيان حال الأفعال التي قد تحسن تارة و تقبح تارة أخرى، و الإخبار بتفاصيل الحياة الآخرة وما فيها من ثواب وعقاب، و تعليم الأخلاق الفاضلة، و تكميل النفوس بحسب استعداداتها[2].

٣. الإيمان بالبعث و الحياة الآخرة، و قد سبق أن بيّنت في الباب الأول أهمية هذه العقيدة في إقامة حياة الإنسان الأخلاقية، و تحقيق السعادة الكاملة و الأبديّة.

---

[1] انظر في ذلك: الجويني، **الإرشاد**، ص ١٤٤ و ما بعدها، الغزالي، **المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى**، ص ٦٠ و ما بعدها، و الآمدي، **أبكار الأفكار**، ج ٢ ص ٢١٥ و ما بعدها.

[2] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج٣ ص ٢٦٩، و قارن: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٦٣ و ما بعدها، و الإمام الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٦٧-١٦٨

و هكذا يتبيّن لنا أن البحث الكلامي و العقديّ عند المتكلمين إنما كان لتحقيق غاية نافعة للإنسان في حياته و بعد مماته، و أنها لم تكن ضرباً من الترف الفكريّ المنبتّ الصلة عن الواقع، أو عن مصلحة الإنسان و غاياته.

الفصل الثالث

علاقة المعرفة بالمنفعة في الفلسفة الإسلامية

إذا نظرنا إلى موضوعات الفلسفة التي تناولها الفلاسفة المسلمون نجد أن السعادة هي هدفهم و غايتهم القصوى في كلّ مباحثهم، و لا يشذّ موضوع المعرفة عن هذه القاعدة العامّة، فكثيراً ما نلاحظ أنهم يربطون المعرفة –كأحد مميزات القوة الناطقة للإنسان– بقضية كماله و سعادته، و في هذا المبحث أعرض لنماذج من بيانهم لهذه العلاقة، و كيف بيّنوا أن المعرفة غائية، غايتها تكميل الإنسان، و تحقيق إنسانيته بما يليق بها.

١. أبو زكريا الرازي

يرى الرازي أن ثمة حاجة مصلحية للمعرفة، تتمثل في أن المعرفة العقليّة هي التي توصل الإنسان إلى سعادته الحقيقية، و هي التي تكون بعد الموت، فيقول: " و الأصول التي نبني عليها فروع السيرة الفلسفية ... أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا، و أن الأمر الأفضل الذي له خلقنا، و إليه أجري بنا ليس إصابة اللذات الجسدية بل اقتناء العلم، و استعمال العدل، اللذين بهما يكون خلاصنا من عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه و لا ألم... وأنّ المالك لنا الذي منه ترجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا، لا يريد إيلامنا، و يكره الجور و الجهل، و يحبّ منا العلم و العدل... و أن الباري جلّ و عزّ قد وكّل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحرائة و النسج وما أشبه ذلك، بما به قوام العالم و قوام المعيشة...

و لما كان الباري عزّ وجلّ هو العالم الذي لا يجهل، و العادل الذي لا يجور.. و كان بارئاً و مالكاً، و كنا له عبيداً مملوكين، و كان أحبّ العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرتهم، و أجراهم على سننهم، كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ أعلمهم و أعدلهم و أرحمهم، و أرأفهم، و كلّ هذا الكلام مراد كلام الفلاسفة جميعاً أن

الفلسفة هي التشبه بالله عز وجلّ بقدر طاقة الإنسان... و ذلك أن المستحقّ لمحو اسم الفلسفة عنه من قصّر في جزئي الفلسفة جميعاً، أعني العلم و العمل"[1]

ثم يبيّن وظيفة العقل بقوله " ... و من أجل ذلك أحدث الله الإنسان، و أرسل العقل... إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هيكل الإنسان، و كل يريها بأمر الله سبحانه أن هذا العالم ليس مكانها... و إن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس متعلقة بالهيولي فلتتفكر أنه إذا فارقها لن يبقى لذلك الهيولي وجود، حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال التي أشرنا إليها فإنّها تعرف العالم العلويّ، و تحذر من هذا العالم، إلى أن ترجع إلى عالمها الذي هو مكان الراحة و النعيم، و إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة، و إنّ كلّ من تعلّم الفلسفة و عرف عالمه، وصار قليل الاضطراب، و كسب المعرفة فقد تخلّص من تلك الشدّة"[2]

يتبين لنا من هذا الكلام الذي نقلناه عن الرازي قضايا مهمة في موضوع بحثنا هذا هي:

- ضرورة المعرفة لتحقيق السعادة.
- أن المعرفة تزيد الإنسان قرباً من الله سبحانه و تعالى و تبعده عن العذاب.
- أن المعرفة الأجدر بالطلب هي المعرفة التي تعين الإنسان على تحقيق السعادة الأخروية، مع عدم إهمال ما يعين الإنسان في معيشته في هذه الحياة الدنيا.
- المعرفة تحقق للإنسان في حياته الطمأنينة، لأنه ينتظر نعيماً دائماً.
- أهمية العمل بمقتضى العلم.

و لكن ثمة أمراً خطيراً يُفهم من كلام الرازي و هو إنكاره لدور النبوات، في العلم، و ذلك بقوله " و من أجل ذلك أحدث الله الإنسان و أرسل العقل" فلم يشر إلى إرسال الأنبياء صلى الله عليهم و سلم، بل ذكر أنّ الإنسان لا يصل إلى العالم العلويّ إلا بالفلسفة، و هذا الاستثناء يتضمن إنكار المعرفة عن طريق الوحي، وهذا مخالفٌ لأصل من أصول

---

[1] الرازي، **السيرة الفلسفية**، ضمن مجموعة رسائل، ص ١٠١-١٠٨

[2] الرازي، **القول في النفس والإنسان**، ضمن مجموعة رسائل، ص ٢٨٥

العقيدة الإسلاميّة[١]، فالرازي بكلامه هذا لا يعبّر عن فكرٍ إسلاميّ، ولا يمكن أن تعتبر فكرته هذه فكرة إسلاميّة بأيّ معنى من المعاني، بل هو يناقض أصلاً من أصول الدين، و قد ثبت ضرورة احتياج البشر إلى النبوات، و عدم إمكان استقلالهم بمعرفة ما يؤدي إلى سعادتهم في الدنيا و في الآخرة، و هذا مما يتفق عليه المسلمون.

٢. الفارابي.

يرى الفارابي يرى أن السعادة هي " أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة.. و إنما تبلغ ذلك بأفعال فكريّة تعضدها أفعال بدنيّة"[٢] و هو يرى أن قوى الإنسان المختلفة تتفاوت شرفاً ووظيفة، و أن ما يميّز الإنسان هو القوة الناطقة.

و هو بعد ذلك يقسم القوة الناطقة إلى قسمين فيقول: " و الناطقة منها عمليّة و منها نظريّة، و العمليّة جعلت لتخدم النظريّة، و النظريّة لا تخدم شيئاً آخر بل ليوصل بها إلى السعادة"[٣]، و بذلك فإن غاية القوة الناطقة، هي السعادة.

ثم يبيّن أن الأشياء التي للإنسان علمها صنفان:

الأولى: علوم نظريّة، يطلبها الإنسان لذاتها، ولا يترتب عليها عمل، و يسميها (صنفٌ يُعلم و ليس شأنه أن يفعله الإنسان)، مثل معرفة أن العالم مخلوق، و أن الله سبحانه واحد، و هذه العلوم كمالها بالعلم بها فقط على وجه اليقين، و فائدتها تحقيق كمال الإنسان العقليّ.

الثانية: علوم عمليّة، يطلبها الإنسان ليعمل بها، مثل معرفة أن برّ الوالدين حسن، و أن الخيانة قبيحة، و أنّ العدل جميل، و علم الطبيب بما يُكسب الصحة، و هذه العلوم يكون كمالها بأن يعمل بمقتضاها، و إلا كان العلم بها باطلاً، لا جدوى له.

---

[١] و هذا القول أدى ببعض المتكلمين أن رمى بسببه الرازي بالإلحاد، و من ذلك ما يذكره أبو حاتم الرازي في الرد على أحد ملحدي عصره و هو أبو بكر الرازي الذي قال بإنكار النبوّات فقال: من أين أوجبتم اختصاص بعض الناس بالنبوّات دون بعض؟ وقال بأن الناس أخذوا الأديان عن رؤسائهم بالتقليد، و أجابه أبو حاتم عن كل ذلك، و فنّد رأيه، انظر: **المناظرات بين الرازيين**، ضمن مجموعة رسائل ص ٢٩٥ و ما بعدها، و قد نقل القول عن الرازي بإنكار النبوّات : ابن حزم، **الفصل في الملل و النحل**، ج١ ص ١٠،

[٢] الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٠٥

[٣] المصدر السابق، ص ١٠٥

و يبيّن أنّ العلوم العمليّة صنفان:

صنف غايته تحسين حياة الإنسان المدنيّة، من أمور الطب، و التجارة، و الملاحة، وما شابهها.

و صنف غايتة إقامة الحياة الأخلاقية للإنسان، و إقامة حياته الصالحة بمقتضاها[1].

والعلوم كلها لها غاية واحده هي: تحصيل سعادة الإنسان.

٣. العامري

في كتابه السعادة و الإسعاد، يعتبر العامري المعرفة أحد أسباب السعادة، و يرى أن العلل التي تفضي بالإنسان إلى الشقاء هي : الجهل و الجور، و أن علاج الجهل يكون "باكتساب المعرفة، و الذي يحتاج إليه الإنسان من المعرفة لصلاح حاله معرفة الخير و الشر، و النافع و الضارّ، و الجميل و القبيح، و اللذة و الأذى"[2]

و يبيّن أن للمعرفة لذّة هي أسمى اللذات ، و يقول: " إنما صار الناس يطلبون اللذات الجسمية لأنّهم مع هذه اللذات ينمون و إياها يألفون... و إنما ظنوا أنها أكثر في الاختيار لأنها تدفع الحزن... و إن الأكثر منهم لم يذوقوا لذة المعرفة فيعرفونها، و من عرف لذة المعرفة يصبر على ما هو أمامها من الكدّ و التعب..."[3]

و هكذا يرى العامري أن المعرفة ضرورية لتحقيق السعادة الكاملة، و لتحقيق اللذة الإنسانية القصوى، التي تستعلي على الإشباع الغريزي، و تترفع عن نظيرتها الحسيّة.

٤. ابن سينا.

يرى ابن سينا أنّ الحكمة هي :" استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور و التصديق بالحقائق النظرية والعمليّة على قدر الطاقة البشرية"[4] و هذا يدلّ على أن الحكمة هي نفسه السعادة، فالسعادة كمال النفس الإنسانية، وطريقها الحكمة التي تحقق ذلك.

[1] انظر تفصيل ذلك عند الفارابي في كتابه: **رسالة التنبيه على السعادة**، ص ٢٢٠-٢٢٣، و **تحصيل السعادة**، ص ٢٥-٢٨

[2] العامري، **السعادة و الإسعاد**، ص ١٠٢

[3] المصدر السابق، ص ١١٦، و ما ذكره العامري هنا هو كلام ينقله عن أرسطو طاليس كما يشير إلى ذلك، فكأنه يقرر ما قال به من سبقه، و تبنى هذا الرأي.

[4] ابن سينا، **عيون الحكمة**، ص ١٦

ثم يبيّن أن الحكمة نوعان:

الحكمة النظريّة: "و هي المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعملها و ليس إلينا أن نعملها"

و الحكمة العمليّة: "وهي المتعلقة بالأمور العمليّة التي إلينا أن نعلمها و نعملها"[1]

و يرى أن كل واحد من هذين النوعين ينقسم إلى ثلاثة أقسام فيقول : " فأقسام الحكمة العمليّة: حكمة مدنيّة، وحكمة منزليّة، و حكمة خُلُقيّة، و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و تتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر لمعرفة القوانين العمليّة منهم، و باستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائدها: أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان.

و الحكمة المنزليّة فائدها: أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد؛ لتنتظم المصلحة المنزليّة، والمشاركة المنزلية تتمّ بين زوج و زوجته، و والد و مولود...

و أما الحكمة الخلقية ففائدها: أن يعلم الفضائل و كيفية اقتنائها؛ لتزكو به النفس، و تعلم الرذائل و كيفيه توقيها لتتطهر عنه النفس"[2]

ثم يعقّب على ذلك بقوله " ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين و العمل على ذلك بأحدهما فقد أوتي خيراً كثيراً"[3]

و يرى ابن سينا أن قوى النفس الإنسانية وإن كانت تنقسم إلى قسمين: العقل العمليّ وهي القوة التي تستنبط الواجب على الإنسان أن يفعله في الأمور الجزئية، للتوصل إلى أغراضها، و العقل النظريّ أو العقل بالفعل، فإن الأوّل يستعين بالثاني لتحقيق مقصده و غايته.[1]

---

[1] ابن سينا، **عيون الحكمة**، ص ١٦

[2] المصدر السابق، ص ١٧

[3] المصدر السابق، ص ١٧

و تتلخص وجهة نظر ابن سينا في هذا السياق أنّ العلوم النظريّة يحتاج إليها الإنسان لتحقيق العلوم العمليّة التي بها يحقق مصالحه في حياته و بعد مماته، و أن الصلة بينهما ليست منبتّة، بل هي صلة وثيقة نافعة، و بذلك يتبيّن لنا ما يلي:[1]

- غائية المعرفة، و أن المعرفة غايتها تحقيق سعادة الإنسان.
- أن هذه المعرفة في تحقيقها للسعادة تتناول جوانب الإنسان كلها، فهي تتناول حياته السياسية، و الاجتماعية، وشخصيته الأخلاقية، و حاجاته النفسية و العقلية.
- وجود رابطة بين المعرفة النظرية والمعرفة العمليّة.

٥. إخوان الصفا

في رسائل إخوان الصفا نجد إشارات كثيرة توضح أن العلوم غايتها تكميل الإنسان و رعاية مصالحه.

و من ذلك قولهم: "و اعلم يا أخي بأنّ العلوم التي يتعاطاها الناس ثلاثة أجناس: فمنها الرياضية، و منها الشرعيّة الوضعيّة، و منها الفلسفية...

فالرياضيّة: هي علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش، و صلاح أمر الحياة الدنيا...

و أما العلوم الشرعية: وضعت لطب النفوس و طلب الآخرة....

و أما العلوم الفلسفيّة فمنها الرضيات، و منها المنطقيّات، و منها الطبيعيّات و منها الإلهيات..."[2]

ثم في سياق تعدادهم لأنواع العلوم الفلسفية يوضحون فائدة كل واحدة منها مثل علم المعادن، و علم النبات وعلم الحيوان... إلخ[3]

ثم يقسمون علوم السياسة إلى عدة أقسام ، منها السياسة النبوية و غايتها هداية الناس، و تخليصهم من الديانات الفاسدة، و غرس الأخلاق الحميدة في نفوسهم، وترغيبهم في ثواب الآخرة. و السياسة العامة: و غايتها حفظ

---

[1] ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، ج٢ ص ٣٨٨-٣٨٩

[2] إخوان الصفا ،**الرسائل**، ج١ ص ١٨-٢٠

[3] المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣

الشريعة على الأمة، و إقامة العدل بين الناس، و السياسة الخاصة: معرفة كل إنسان كيف يدبر أمور منزله و أمر معاشه، ومراعاة شؤون أهل بيته، و النظر في مصالحهم الدنيوية و الأخروية.[١]

و مما يتصل بالموضوع، أن إخوان الصفا رأوا أن الصنائع تتفاضل فيما بينها بعدة وجوه، ذكروا منها من جهة الحاجة الضرورية الداعية لها، و من جهة عموم منفعتها[٢].

٦. ابن رشد

يربط ابن رشد بين المعرفة و المنفعة من وجهين:

الوجه الأول: أن مقصد الفلسفة أصلاً هو الاستدلال و معرفة الله سبحانه و تعالى و أن ذلك نوع من أنواع السعادة، و كذلك تحقيق الفضائل الأخلاقية المفضية للسعادة.

و في ذلك يقول: " النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها- وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية- فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وباب النظر، المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهـــــل والبعد عن الله تعالى. "[٣]، ويقول أيضاً عن معرفة الله سبحانه وتعالى و معرفة مخلوقاته: "كنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته"[٤]، و أن طرق الانسان في الوصول إلى هذه المعرفة مختلفة، فمنهم من يصل لذلك بالبرهان، ومنهم من يصل إليه بالخطاب.

---

[١] إخوان الصفا، **الوسائل**، ص ٣٣-٣٤

[٢] المصدر السابق، ص ٣٣

[٣] ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٣٣

[٤] المصدر السابق، ص ٣٤

الوجه الثاني: أن العلوم الشرعية جاءت لتحقيق سعادة الإنسان الأخروية، و في ذلك يقول "ينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

والعمل الحقّ هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي.

والعوم الشرعيّة نقسم إلى قسمين: **احدهما**: أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه، **والقسم الثاني** أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة"[1]

و الذي أضافه ابن رشد في نظرته للمعرفة و خاصة في كتابه فصل المقال، هو ما ذهب إليه أن المعرفة لها غاية محددة، وهي تحقيق السعادة، و يمكن الوصول لهذه المعرفة بأكثر من وجه، قد يكون بوجه الاستدلال العقلي ابتداء، و قد يكون بطريق السمع، و لا يرفض أي طريق من هاذين الطريقين ما دام موصلاً للغاية، مع اعتقاده أنه لا بدّ من الرجوع إلى الشريعة و ما جاء به الوحي للوصول إلى ما لا يمكن معرفته بالنظر العقليّ المجرد.

خلاصة:

بعد عرضنا لهذه المجموعة من نصوص الفلاسفة المسلمين بما يتصل بموضوع المعرفة و المنفعة، يمكن أن نستنتج مجموعة من النتائج:

أولاً: ارتباط المعرفة بالسعادة بشكل وثيق، فالمعرفة الكاملة هي السعادة الكاملة، و سعادة الإنسان التي تليق به هي بتكميل أشرف مكوناته و هي النفس، و الجزء الأسمى فيها و هو القوة الناطقة .

ثانياً: إن للمعرفة قيمة إنسانية كبرى، من حيث أنها أهم نشاطات الإنسان التي يتميّز بها عن غيره من المخلوقات، و التالي فإنّ قيامه بنشاط البحث و طلب العلم و المعرفة، له منفعة كبرى من جهة تحقيق إنسانيته التي تليق به.

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٤٩-٥٠

ثالثاً: إن المعارف التي يحصلها الإنسان في حياته نوعان:

الأول: معارف نظريّة، لا يقصد بها العمل بحدّ ذاتها، و لكن الإنسان يطلبها لتكميل نفسه من الناحية العقليّة، و هي البحوث المتعلّقة بما وراء الطبيعة، أو بالقضايا العقليّة المجردة، و هذه يحصل الإنسان بتحقيقها على لذة هي أسمى اللذات.

و هذه المعارف النظريّة ينظر الفلاسفة المسلمون إلى الحاجة إليها من وجهين:

أ. أن الإنسان بطبيعته له شوق واندفاع إلى طلب المعرفة، و تحقيقها، وما يحققه من لذة و سعادة نتيجة ذلك.

ب. أن النظم التي تحكم حياة الإنسان: سواء كانت دينيّة، أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة، قائمة على أسس معرفيّة، فبعد أن يحقق الإنسان المعرفة النظرية، و يسعد بها، فإنه إذا احتاج لها في حياته العمليّة تكون عوناً له في تحقيق سعادته الماديّة[1].

و الثاني: معارف عمليّة، و هي التي لا تقصد و لا تطلب إلا للعمل بمقتضاها، و هذه إنما تكتسب قيمتها من العمل بها، و إلا كان السعي في طلبها عبثاً لا يليق بالإنسان.

رابعاً: أن النظرة إلى العلوم و منفعتها، تأثّرت –بدرجات متفاوتة– بالعقيدة الإسلامية، فرأوا أن المعرفة تزيد الإنسان قرباً من الله، و يحقق الإنسان من خلالها سعادته في حياته الأخرى، و هي الأحرى بالطلب و بذل الوسع والطاقة في سبيلها.

خامساً: نظرتهم إلى المعرفة جاءت منسجمة مع نظرتهم إلى الكينونة الإنسانية، و أنها مؤلفة من جسد و عقل، فالمعرفة تلبي حاجات الإنسان العقلية، و حاجاته البدنيّة، وحاجاته الاجتماعية، و عليها تبنى الأخلاق، و السياسة، والصناعة.

سادساً: في موضوع بحثهم للصناعات، و هي العلوم التطبيقية، من طب و زراعة و حياكة، نظروا إليها باعتبارها علوماً لا بدّ منها لقيام حياة الإنسان الماديّة و لا يجوز إهمالها، و إن كانوا في عصرهم قد عرفوا نوعاً من الصناعات، مثلوا لها بما ذكروا، فإنّ هذه ا لصناعات اليوم قد تطوّرت، و صارت علوماً كثيرة ومتشعبة، و لكن المهم فيما قدموه

---

[1] انظر: سليمان دنيا، **التفكير الفلسفي الإسلامي**، ص ٢٧٧-٢٧٨

الفصل الرابع

المنفعة و علاقتها بالمعرفة في المذهب البراجماتي.

مدخل:

لا نكاد نرى في الفكر الإنساني قديمه و حديثه مدرسة فلسفية بوّأت المنفعة منزلة رفيعة كما فعلت المدرسة البراجماتية، بل قد لا نكون مبالغين إذا قلنا إنّ البراجماتية هي المذهب النفعي في المعرفة، و لذلك فإنني أكتفي بدراستها هنا على أنها تمثل بشكل واضح هذا الاتجاه النفعي في المعرفة في الفلسفة الغربية الحديثة.

و لمّا كانت البراجماتية تشكل مدرسة فلسفية كبرى ابتداء من القرن العشرين الميلادي، و لها فروعها و مناهجها ومسائلها، فإنه من الخروج عن خطة الرسالة و مقاصدها أن نتتبع مسائلها و مناقشاتها، و الخلاف بين رجالاتها، ولذلك فإنني أكتفي بدراسة موقع المنفعة منها.

و في هذا المدخل أعرض للقضايا التالية:

أولاً: مصطلح البراجماتية:

إذا نظرنا إلى المعاجم اللغوية أو الفلسفية فإنها لن تفيدنا بأكثر من وضع تعريف للمذهب أكثر من تعريف لغوي للكلمة، فهم يقولون : البراجماتية (Pragmatism) اسم مشتق من اللفظ اليوناني (Pragma) و معناه العمل.

و هو مذهب فلسفي يرى أنّ ثمة تلازماً بين الحقيقة و الغاية، و أنّ العقل البشريّ لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه للعمل الناجح، و أن الفكر البشري هو فكر غائي ابتداء، و أن المعرفة ما هي إلا أداة لخدمة مطالب الحياة، و أنّ صدق الآراء والأفكار إنما هو في كونها مفيدة وناجحة و مرضية.[1]

[1] انظر: لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، مادة (*Pragmatisme*) ص ١٠١٦، و مجمع اللغة العربية المصري، **المعجم الفلسفي**، مادة (براجماتية) ص ٣٢، و جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مادة (براجماتية) ج١ ص ٢٠٣

و يختلف الباحثون في أول من استخدم هذه اللفظة لدلالتها على هذا المعنى، إلا أن الرأي المرجح لديهم هو أن تشارلز (بيرس) (Perice) هو أول من استخدم هذه الكلمة[1].

و عليه فإن البراجماتية هي مذهب فلسفي خاص، و بالتالي فإن المسائل التي تطرحها هذا الفلسفة هو خير تعريف لها.

ثانياً: البيئة التي ظهرت فيها البراجماتية.

ظهرت البراجماتية في أمريكا على يـــد (تشارلز ساندرز بيرس) (Charles Sanders Perice) (١٨٣٩-١٩١٤م) و ثم توسع المذهب و تطور على يد زملائه (وليم جيمس) (William James) (١٨٤٢ - ١٩١٠ م)، و(جـــون ديوي) (John Dewy) (١٨٥٩ - ١٩٥٢ م) و غيرهم. أي في نهايات القرن التاسع عشر و بدايات إلى أواسط القرن العشرين، و هي المرحلة التي صاحبت التكوين الثقافي الجديد للعالم الجديد، فجاءت هذه الفلسفة للتعبير عن هذا الواقع الجديد، و من أبرز ملامحه: ذوبان الفروق و الفواصل بين الطبقات، و تحديد مكانة الفرد في المجتمع بناء على انتاجه و عمله، فلم تعد تلك الثنائية التي نلمسها في بعض الفلسفات فريق يعمل و فريق يفكر، بل صار كل متعلم تقريباً يمزج بين حياته العقلية و ممارسته اليومية[2].

لقد كان القادمون الجدد إلى أمريكا يحملون معهم الثقة في قدرتهم على حل مشكلاتهم الجديدة، دون اعتماد على موروثهم الثقافي الذي جاء معهم من أوروبا، و عندما رأوا أن حلهم لمشكلاتهم لم يعتمد على هذا الموروث، صاروا يبحثون عن فلسفة جديدة تحل لهم مشكلاتهم و توجه لهم حياتهم الجديدة، فجاءت البراجماتية تلبي هذا المطلب[3]

ثالثاً: العلاقة بين النفعية المعرفية و النفعية الأخلاقية.

بالرغم من أن التجريبية الانجليزية اتجهت – كما رأينا سابقاً– إلى النتائج في مجالين: مجال التفكير في العلوم، و مجال الأخلاق، إلا أنها لم تتجه هذه الوجهة في قضية التفكير النظري، فجاءت البراجماتية الأمريكية لتكمل هذا النقص،

---

[1] انظر: تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص ١٨-١٩، و زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢١، وعبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ص ١٤٣

[2] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١١٦

[3] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص ١٨٩-١٩٠

وتجعل النظر إلى النتائج مبدءاً شاملاً لميادين الفكر جميعاً؛ فإذا كان النظر إلى النتائج العملية في عالم الواقع هو مقياس الحكم على الفروض العلمية، و مقياس الحكم على الأفعال، فلماذا لا يكون هو نفسه مقياس الحكم على الفكرة كائنة ما كانت؟ لماذا لا ننظر نحو الأفكار جميعها بهذا المنظار عندما نرغب بالحكم عليها بصواب أو خطأ؟ فإذا انتجت عملاً تصلح به حياة الإنسان كانت فكرة صائبة، و إلا فهي فكرة خاطئة، هذا هو أساس الفلسفة البراجماتية، و لذلك فعندما يقال أن البراجماتية اسم جديد لطريقة قديمة، فإن القدم هو استعمالها في ميدان الأخلاق و العلوم التطبيقية، والجديد هو تعميمها على كل ضروب الفكر[١].

و يبدو لي أن هذا المعنى كان حاضراً في ذهن (وليم جيمس) (James) عندما كتب إهداءً لكتابه (البراجماتية) فقـــال: " إلى ذكرى جون ستيوارت ملّ، الذي كان أول من علمني سعة الأفق البراجماتية، و الذي يطيب لخيالي أن يتصوره كقائد لنا لوكان اليوم حياً"[٢]

من هنا نرى أن البرجماتية هي امتداد فلسفي لنظرية المنفعة الأخلاقية، و لكن بثوب جديد، و بدواع جديدة، و بكيفية جديدة، تتناسب مع الموضوع، و تتفق معه من حيث النظر إلى النتائج، جوهر المذهبين، و إن كان أحدهما أخلاقياً، والآخر معرفياً.

بعد هذا المدخل المختصر للبراجماتية –بوصفها أبرز مثال على النفعية المعرفية– سأتناول البعد النفعي فيها في ثلاثة مباحث، الأول: في المنهج المعرفي، و الثاني: في الحقيقة و معيار الصدق، و الثالث: في النظرة إلى الدين.

[١] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١١٨-١١٩

[٢] وليم جيمس ، **البراجماتية**، ص ١٣

المبحث الأول: في المنهج المعرفي البرجماتي.

كثيراً ما نلاحظ في كتابات البراجماتيين تأكيدهم على أن البراجماتية هي منهج بحث و تفكير ، أو أسلوب للتعامل مع المعرفة ، و ليست نظرية معرفية شاملة ، و أوضح مثال على ذلك ما قاله (وليم جيمس) (James): " إنّ الطريقة البراجماتية هي في الأصل، و بصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية، التي لولاها و بدونها ما كان يمكن أن تنتهي" [1] و يقول أيضاً: ".... إن البراجماتية تعني الهواء الطلق و إمكانات الطبيعة المتاحة، ضد الوثوقية التعسفية، واليقينية الجازمة، والاصطناعية، وادعاء النهائية في الحقيقة، بإغلاق باب البحث و الاجتهاد، استناداً إلى مبدأ العلة الغائية، و هي في نفس الوقت لا تظاهر أو تمثل أو تنوب عن أية نتائج خاصة، أنها مجرد طريقة فحسب، مجرد منهاج فقط...إن البراجماتية تفكّ كل جمود نظرياتنا و تليّنها و تحيل يبسها و جسوءها[2] إلى طراوة و غضاضة، و تمرّس كل واحدة منها على العمل، و لكونها ليست شيئاً جديداً جوهرياً فهي تتناغم مع كثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة، فهي تتفق مثلاً مع مذهب الاسمية[3] في كونها تلجأ دائماً للاصطفائية في التفاصيل الجزئية، و تتفق مع مذهب النفعية في توكيدها للنواحي العملية، و تتفق مع الفلسفة الوضعية[4] في ازدرائها للحلول الكلامية، و الأسئلة عديمة الجدوى، و التجريدات الميتافيزيقية.... و لكنها بادئ ذي بدئ على الأقل لا تظاهر أو تناصر أو تمثّل أية نتائج معينة بذاتها.

و ليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية، أو أية مذاهب أو مبادئ، اللهم سوى طريقتها و منهاجها، و على حدّ التعبير للبراجماتي الإيطالي (بابيني) الذي قال : إن البراجماتية تكمن وسط نظرياتنا مثل الرواق أو الدهليز، في فندق، فهو يفضي إلى عددٍ لا حصر له من الغرف، و يفتح عليها، ففي أحدها قد تجد رجلاً يكتب سفراً في علم الجمال، و في الغرفة المجاورة لها قد تجد شخصاً ساجداً يدعو الله أن يهبه الإيمان و القوة، و في الثالثة تجد كيميائياً يبحث في خصائص أحد الأجسام، و في غرفة رابعة تجد نظاماً من الميتافريقيات المثالية في طور المخاض و الإبداع، و في غرفة

[1] وليم جيمس ، البراجماتية، ص ٦٣

[2] الجسوء: اليُبس والصلابة و الخشونة، انظر: المعجم الوسيط ج١ ص ٢٥٣

[3] الاسمية: نظرية فلسفية تقول إن الكليات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، و إنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدلّ على عدد غير محدود من الأشياء، انظر: مجمع اللغة العربية المصري، المعجم الفلسفي، مادة (إسمية) ص ١٢

[4] الوضعية: مذهب فلسفي يرى أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية والمحسوسة، و ما بينها من علاقات، أو قوانين، و أن العلوم التجريبية هي المثل الأعلى لليقين، و على ذلك فلا محل للبحث عن طبائع الأشياء وعللها الغائية، المرجع السابق، ص ٢١٤

خامسة تجد أيضاً من يثبت استحالة الميتافريقا، و لكنّ الرواق أو الممر أو الدهليز ملكهم جميعاً، و من المحتم على كل منهم أن يجوس خلاله إذا أراد طريقاً عملياً للدخول إلى غرفته أو الخروج منها، كل على حدة.

و إذن فلا نتائج معينة بالذات، إلى ذلك الحدّ، و إنما فقط اتجاه من التصرف، سبيل من التوجيه، هو ما تعنية الطريقة البراجماتية"[1]

و عليه فإنه – من ناحية مبدئية- نرى أن البراجماتية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية، و تبسيطها، و تعود بها جميعاً إلى مضامينها الواقعية، و لكنها لا تتوقف منها موقف الحكم، فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً، فليس غريباً أن يصل المنهج البرجماتي بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف[2].

و بما أن البراجماتية لم تقدم نفسها في الأصل على أنها فلسفة شاملة، و لكنها قدّمت نفسها باعتبارها منهج في كيفية جعل أفكارنا واضحة[3]،و ترى أن السبيل في ذلك هو أن نبحث في كل كلمة أو عبارة عن قيمتها العمليّة، و هي تحفزنا أن ندفع بأفكارنا إلى معترك التجربة[4]، فإن منهجها جاء يتناول الأمور و المفاهيم التالية:

١. غاية الفلسفة، و وظيفة العقل.

٢. مشكلة المعنى.

٣. حقيقة البحث و الاعتقاد.

٤. الحقيقة و معيار الصدق .

و في هذا المبحث سأقتصر على الأمور الثلاثة الأولى؛ لارتباطها الوثيق ببعضها، و أرجئ الموضوع الرابع لمبحث مستقلّ لأهميته الخاصة.

---

[1] وليم جيمس، **البراجماتية**، ص ٧١-٧٦

[2] محمد فتحي الشنيطي، **مقدمة كتاب بعض مشكلات الفلسفة لوليم جيمس**، ص ١١

[3] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص ٢٩

[4] محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، ص ٢١١-٢١٢

المطلب الأول: غاية الفلسفة و وظيفة العقل.

الفرع الأول: غاية الفلسفة

إذا نظرنا إلى فلسفة (وليم جيمس) (James)، نجد أنها جاءت مرتبطة بلغة الحياة، و ابتعدت عن التعبيرات والمسائل الفنية الاصطلاحية، و بناء عليه لم تعد الفلسفة من أجل النظر المجرد دون اهتمام بالحياة، و مشاكلها، بل صارت متعايشة مع الإنسان و مشاكله و متطلبات حياته، و لذلك، فقد اصطبغت فلسفته بصبغة تقدمية تحررية، على اعتبار أن النظريات و الأفكار ما هي إلا أدوات تساعد الإنسان على تجاوز ما يعترضه من مشكلات، و صارت الفلسفة بذلك تساعده على التقدم في الحياة[1].

و في ذلك يقول (وليم جيمس) (James) ".. إن الفلسفة بكل هذه الأهمية البالغة في كل واحد منا، ليست مسألة فنية اصطلاحية، و إنما هي على نحو ما، شعورنا الأبكم الصموت بماذا تعني الحياة بكل أمانة و عمق" [2]

و يبيّن (وليم جيمس) (James) أن الفلاسفة كانوا دائماً يساهمون في حل مشكلات المجتمعات و النهوض بها، فقد كانوا رياضيين و مهندسين و طبيعين و ساسة و حكماء، و بالتالي فإن وظيفة الفلاسفة يجب أن لا تتوقف في القيام بدورهم بخدمة الإنسانية، و يجب على الفلاسفة أن يطوروا مناهجهم و طرائقهم ليظلوا واقعيين غير منفكين عن الواقع[3].

و أما وظيفة الفلسفة عند (ديوي) (Dewy) فإنها لا تبتعد عن هذا المفهوم، فهو يرى أن الفلسفة قد دخلت في صراع مع العلم يجب عليها أن تتجاوزه و تقوم بدورها الفاعل في الحياة، يقول (ديوي) (Dewy) " لو كان هناك إجماع بين الناس على دلالة ما نعرفه عن المعتقدات الخاصة بأمور القيم المثالية و العالم لتميّزت حياتنا بالتوحيد بدل الانقسام، و التنازع على الأهداف و المعايير المتنافسة، و الحاجة إلى الأفعال العملية في المجالات الاجتماعية الحرة الواسعة ستعطي توحيداً لمعرفتنا الخاصة، التي تعطي بدورها صلابة و ثقة للحكم على القيم الموجهة لسلوكنا، و بلوغ هذا الإجماع

---

[1] محمد عبد الحفيظ، **الفلسفة و النزعة الإنسانية**، ص ٦١

[2] وليم جيمس، **البراجماتية**، ص ١٦

[3] انظر هذا الموضوع بإسهاب في كتاب وليم جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، ص ١٨-٣٠

دليل على أن الحياة الحديثة قد بلغت مرحلة النضوج في الكشف عن معناها في الحركة الفكرية، و سيهتدي هذا الإجماع بمصالح الحياة الحديثة ذاتها، و ألوان نشاطها، و يتخذ منها مرشداً صاحب سلطة في تدبير شؤونها، يبحث عنها عبثاً في الوقت الحاضر، فيجده ضائعاً بين التقاليد البالية، و بين الاعتماد على الحوافز الطارئة،و هذا الموقف يحدد الوظيفة الهامة للفلسفة في الوقت الحاضر، إذا يجب عليها أن تبحث عن العوائق و تكشفها، و أن تنتقد العادات الذهنية التي تقف عقبة في الطريق، و أن توجه الفكر صوب الحاجات المتصلة بالحياة الحاضرة، و أن تؤول نتائج العلم في ضوء عواقبها، على معتقداتنا الخاصة بأغراضنا و قيمنا في جميع مراحل الحياة...."[1]

و هكذا يرى (ديوي) (Dewy) أن وظيفة الفلسفة مكملة لدور العلم، فهي تبين لنا الوسائل السلوكية التي توجه حياتنا، و تحقق لها مقاصدها، على ضوء معطيات العلم.

إن البراجماتية بممارستها لهذا الدور، الذي يدعو إلى تفاعل الفلسفة مع الحياة، قد أعادت للفلسفة ألقها و روحها، وأبرزت أهميتها، و بينت أهمية الدور الذي يجب أن تضطلع به، دورٌ إنساني متفاعل مع الحياة، يدفعها للإمام.

الفرع الثاني: وظيفة العقل

يرى البراجماتيون أنّ العقل أداة فعالة بسيطة، و مهمته هي كمهمة أي عضو أخر من أعضاء الإنسان، وهو أداة للمواءمة بين الإنسان و بيئته، تعينه على البقاء، فهو بذلك أداة بيولوجية تطورية، لا تنفك تواجه الجديد من مواقف البيئة الخارجية و ظروفها فتستجيب لها بما يحفظ لصاحبها حسن البقاء و دوامه، و بهذا التفسير يصبح العقل نمطاً من السلوك الحي البسيط المقيد، لا مجرد مرآة تمرّ أمامها الأشياء الطبيعية و حوادثها فترسم على صفحاتها[2].

إنّ قيمة العقل بناء على هذا الفهم البراجماتي تتمثل في كونه يؤدي وظيفته في إرشادنا إلى ما يستحق أن يرشد إليه[3].

و لذلك نرى أن (ديوي) (Dewy) مثلاً يفضل استخدام كلمة الذكاء بدل استخدام كلمة العقل في الفلسفة التقليدية، فبعد أن كان القدماء لا ينظرون إلى العقل إلا بأنه آلة تنطبع فيه المعارف كما تنطبع الإحساسات في آلة

[1] جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص ٣٤٢-٣٤٣

[2] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٤٠

[3] محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، ص ٢٠٩

البصر، فهو يراه آلة عاملة موجهة للسلوك نحو الطريق الصحيح[1]، يقول (ديوي) (Dewy) " هناك إذن أكثر من تحول لفظي إذا قلنا إنّ النموّ العلميّ الجديد يستبدل الذكاء بالعقل، و نحن حين نقول ذلك يكون للعقل معناه الاصطلاحي الموضوع له في الفلسفة التقليدية...ترتيب ثابت باطن للطبيعة ذي صفة أعلى من التجربة، و على عضو للذهن الذي به نحصل على هذا الترتيب الكليّ، على كلا الحالين العقل هو بالنسبة للأمور المتغيرة المعيار النهائي الثابت، القانون الذي تخضع له الظواهر الطبيعية، و المعيار الذي يجب على الأعمال الإنسانية أن تخضع له، ذلك أن مميزات العقل بمعناه التقليدي هي الضرورة و الكلية و السمو على التغير... أما الذكاء فمرتبط بالحكم، أي بانتخاب وسائل و ترتيبها لتحقيق نتائج، وباختيار ما نتخذه أهدافاً لأنفسنا، و ليس الإنسان ذكياً بسبب حصوله على العقل.. بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات في موقف و سلوكه طبقاً لما قدّره..."[2]

و هكذا فإن البراجماتيين قد أعادوا النظر إلى العقل و بينوا موضعه في منهجهم بأنه أداة لتلبية رغبات الإنسان، والتحكم في بيئته، و لذلك يجب ألاّ تتجه الفلسفة إلى محاولة كيفية معرفة العالم الخارجي، و لكن إلى محاولة معرفة كيفية السيطرة عليه[3]، أضف إلى ذلك أن النظر إلى العقل بهذا المنظور يحيّده عن أن يكون جانباً من جوانب الكينونة الإنسانية التي لها نزعاتها و رغباتها و سموّها الخاص، فهي التي تلبي رغبات الجسم الماديّة لا العكس.

المطلب الثاني: مشكلة المعنى.

ذكرتُ سابقاً أن البراجماتية لم تقدّم نفسها على أنها فلسفة شاملة، و لكنها قدمت نفسها باعتبارها منهجاً في كيفية جعل أفكارنا واضحة، إنّ البحث في طبيعة المعنى مشكلة قديمة و دائمة في الفلسفات التقليدية شرقاً و غرباً، و لكن التناول البراجماتي لها جعل لها خاصية تاريخية مميزة، و هو تناول فريد، و هو قولها بوجود علاقة جوهرية بين المعنى والفعل، و على سبيل المثال يمكن فهم طبيعة المعنى بالرجوع فقط إلى الفعل، و بالتالي أصبحت البراجماتية فلسفة تقوم على أساس الدلالة (المعنى) السلوكية[4].

---

[1] أحمد فؤاد الأهواني، **مقدمة البحث عن اليقين لديوي**، ص ٨

[2] جون ديوي، **إرادة الاعتقاد**، ص ٢٣٩-٢٤٠

[3] ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ص ٦٢٨، و انظر محمد عبد الحفيظ، **الفلسفة و النزعة الإنسانية**، ص ٦٦-٦٧

[4] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص ٢٩-٣٠

من ثم جاءت النظرية البراجماتية و قدّمت نفسها بالأساس على أنها نظام فلسفي لتفسير المعنى، فصاغ (بيرس) (Perice) نظريته الأولى في البراجماتية من خلال نظريته في المعنى، فهو يرى " أن معنى القضية يتوقف على نتائجها العملية، وإذا أردنا الحكم بأن مفهوما عقلياً ما ذو معنى، لابد أنْ نأخذ في الاعتبار النتائج العملية التي تنتج بالضرورة من صدق هذا المفهوم، وخلاصة هذه النتائج تشكل المعنى الكلي للمفهوم"[1]، و بناء عليه فإن العبارات يكون لها معنى إذا ساهمت في ضبط سلوك الفرد في الحياة، حتى و لو بقدر ضئيل في مجالات معينة من التنبؤات[2]، إن هذا التصور للمعنى له نتائج بالغة في الخطورة، فإن (بيرس) (Perice) يرى أن الأفكار مهما يكن من أمرها إذا كانت لا تدلّ الإنسان على نوع من السلوك الذي يسلكه في عالم الواقع، فإنّ هذه الفكرة باطلة، أو لا تستحق أن تسمى فكرة أصلاً[3]، ثم جاء جيمس (James) و أكّد على هذه النظرية في المعنى و رأى أن التصورات أو المعاني لها وظيفة محددة في الحياة فهي ترشدنا في حياتنا العملية، وتزودنا بقيم جديدة في حياتنا العملية[4].

لقد كان في نظرية المعنى عند البراجماتيين، أثره الكبير في كل نظراتهم لقضايا المعرفة التي سنتناولها لاحقاً، فجاءت لتميّز القضايا التي تستحق البحث فيها من غيرها، و جاءت موّجهة للتفكير الفلسفي، و حاكمة في قضية الحقيقة و الصدق، و لذلك جاءت بحق لبنة الأساس التي بنيت عليها هذه النظرية.

المطلب الثالث: مشكلة البحث والاعتقاد.

تبيّن لنا سابقاً أن البراجماتيين استخدموا مصطلحاتهم الخاصة في عرضِ منهجهم في المعرفة، و لذلك نرى أن البرجماتيين لا يستخدمون مصطلح (الميثودولوجي) (Methodology) أو علم المنهاج كثيراً بالمعنى الذي يرد في المشكلة التي تسمى تقليدياً بـــ(الابستومولوجيا) (Epistemology)[5] أو نظرية المعرفة، و ذلك لوجود تصورات كثيرة عن الابستومولوجيا التقليدية، و لذلك نرى أن البرجماتيين غالباً ما يستخدمون هذا المصطلح بطريقة مذمومة، و كأنهم

---

[1] يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص ٢٣٦

[2] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص ٥١

[3] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢٣، و يعقوب فام، **مذهب الذرائع**، ص ١٤٢

[4] وليم جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، ص ٦٨

[5] الابستمولوجيا: نظرية العلوم، و تعنى بدراسة مبادئ العلوم و فرضياتها، و نتائجها دراسة نقديّة، توصل إلى إبراز أصلها المنطقي و قيمتها الموضوعية . انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١ ص ٣٣

يشيرون إلى شيء عليهم تجنبه في الواقع، و لذلك صاغ البرجماتيون نظريتهم الخاصة في مصطلحات مختلفة من حيث التصور و الخبرة، و جاءت فكرتهم في البحث تعبر عن منهجهم المعرفي.[1]

يرى البراجماتيون بشكل عامّ أن البحث الفكري هو رحلة الإنسان من الشكّ إلى الاعتقاد، و قد عبروا عن هذه الفكرة بأساليب متعددة، و لكنها متقاربة في المضمون.

و تبتدئ هذه النظرية على يد (بيرس) (Perice)، الذي يرى أنّ إثارة حالة الشكّ هي الدافع المباشر الوحيد من الصراع، و ذلك لإرساء قواعد اليقين، و لهذا فإنه بحالة الشك إنما يبدأ الصراع، و بالتوقف عن الشكّ ينتهي، و لهذا فإن الموضوع الوحيد للبحث هو إثارة اليقين[2].

بناء على ذلك فإن (بيرس) (Perice) يربط بين الاعتقاد و الشعور بالشكّ، و يرى أنهما حالتان متصلتان، فلو أن إنساناً اعتقد أمراً معيناً، ثم وجه سلوكه حسب هذا الاعتقاد، فوجد ما يعيق هذا السلوك، فإنه يشكّ في اعتقاده، فالشكّ يحدث كلما وجدنا اختلافاً بين السلوك الواقع، و السلوك المتوقع المبني على الاعتقاد، أمّا إذا كان السلوك الذي توقعناه هو نفسه السلوك الذي أجريناه، فيظلّ اعتقادنا قائماً[3].

و عليه فإن الشكّ عند (بيرس) (Perice) لا يكون شكّاً حقيقياً إلا إذا كنا نواجه موقفاً لم ينجح فيه السلوك الذي سلكناه بناء على عقيدة معينه لدينا، فيحدث الشكّ، و هو محاولة البحث عن اعتقاد بديل[4].

و الغاية التي قصد إليها (بيرس) (Perice) من نظريته هذه أن تسري قواعد البحث العلمي على الفلسفة، فلو أخذ عالمٌ طبيعيّ بنظريّة معينة، و اعتقد في صدقها كان معنى هذا الاعتقاد أنّ ما نتوقعه منها في السلوك العمليّ هو نفسه ما يصادفنا في خبراتنا، ثم لو أراد متشكك أن يشكك في صدق تلك النظرية، كان أساس هذا الشكّ أن يجد في التجارب العملية ما يختلف مع ما تتوقعه تلك النظرية، و عندئذٍ يكون من واجب المتشكك أن يبين موضع هذه المخالفة، فإذا

---

[1] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص ٦٨-٦٩

[2] المرجع السابق، ص ٧١-٧٢

[3] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢٩

[4] المرجع السابق، ص ١٣٠

كان هذا المنهج قائماً في العلوم الطبيعية فلمَ لا تأخذ به الفلسفة؟ لماذا يقول الفلاسفة أموراً لا تترتب عليها نتائج عملية؟ ثم كيف يتشكك في اعتقاد معيّن و ليس في الحياة العمليّة ما يدعوه لمثل هذا الشكّ؟[1]

ثم يوازن (بيرس) (Perice) بين حالة الشكّ و الاعتقاد فيرى أن حالة الشكّ و اليقين موضوعهما واحد، و ينتقل الإنسان بينهما، حسب ما تقتضيه نتائج سلوكه، و لكنهما يختلفان من ناحية العمل و من ناحية الشعور: أما من ناحية العمل فإن الشكّ لا يترتب عليه عمل بعكس الاعتقاد، و أما من حيث الشعور فهو أن الإنسان في حالة الشكّ قلق، و في حالة الاعتقاد مطمئن، ويكون هذا القلق في حالة الشكّ دافعاً إلى البحث عن اليقين[2].

و قريبٌ من هذا ما يراه جون (ديوي) (Dewy) أن الإنسان يبدأ بالتفكير ابتغاء أن يعيش و يبقى على قيد الحياة، و تحسين أحواله المعيشية، و بالتالي فإن التفكير لا يبدأ إلا حيث توجد مشكلة، أو اختلاط أو شكّ، و مقياس نجاح التفكير هو في درجة قدرته على حل المشكلات، و بالتالي فإن التفكير ليس أمراً عشوائياً بلا غاية أو هدف، و لكنه يهدف إلى حلّ المشكلات، و طبيعة المشكلة هي التي تحدد غاية التفكير، و الغاية تضبطه، و يتوقف التفكير إذا ما حلّت هذه المشكلة، و لا يُستأنف بعد إلا إذا عرضت مشكلة جديدة أو بدا موقف محيّر جديد[3]، و عليه فإن المعرفة لا تطلب لذاتها، و لا لإنها تفضي إلى تبديد الجهل، بل لأنها تحقق الأمن حين توصلنا إلى اليقين، فالإنسان إذا بلغ اليقين اطمأنّ و استقرّ، وإذا لم يبلغ اليقين، بل الشكّ، لم يستقر و لم يطمئن[4].

بناء على هذا التحديد العملي أو النفعي للمعرفة، و أنه لا يجوز أن ينظر إليها إلا بأنها أداة لتذليل صعوبات الحياة، وليست نشاطاً إنسانياً مستقلاً عن معترك الحياة، رأينا أن البراجماتيين في بحوثهم قد ابتعدوا عن البحث في الأمور التي اشتهر الخلاف حولها لدى الفلاسفة، و عللوا ذلك بأنّ البحث فيها لا يسمى معرفة أصلاً.

---

[1] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ؛ ص ١٣١-١٣٢

[2] المرجع السابق، ص ١٣٢

[3] عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ص ١٤٩

[4] أحمد فؤاد الأهواني، **مقدمة كتاب البحث عن اليقين**، ص ٩

و في ذلك مثلاً ما يراه وليم جيمس (James) في أكثر من موضع فيقول:

" إن الطريقة البراجماتية هي في الأصل و بصفة أوّلية طريقة لحسم المنازعات الميتافزيقية، التي لولاها و بدونها- أي الطريقة البراجماتية- ما كان يمكن لها أن تنتهي، هل العالم واحد أو متعدد؟ أهو مسيّر أو مخير؟ ماديّ أم روحانيّ؟ هنا أفكار أيّ منها قد يحمل في طياته أو لا يحمل خيراً للعالم، و المنازعات بشأن مثل هذه الأفكار لا تنتهي، إن الطريقة البراجماتية في مثل هذه الحالات هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع و اقتفاء أثر نتائجها العمليّة كلاً على حدة، ما الفرق الذي يحدث لأي امرئ من الوجهة العملية إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلاً من تلك؟ إذا لم يكن ثمة فرق عمليّ يمكن تتبعه فالأبدال إذن تعني من الوجهة العملية نفس الشيء، و من ثم فإنّ أي نزاع أو خصام بشأنها نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى، أينما يكنّ النزاع جديّاً-فينبغي علينا أن يكون.في وسعنا أن نبيّن فرقاً عملياً و أن يحدث من جراء صحة جانب أو آخر"[1]

هكذا جاءت البراجماتية في منهجها المعرفي تتجاوز الإشكالات السابقة في الفلسفة في إمكانية المعرفة و حقيقتها وطريقة تحصيلها، لتلتفت إلى مسألة أخرى، و هي مسألة دور المعرفة، و غايتها، و دورها الذي يجب أن تضطلع فيه في حياة الإنسان.

إن النفعية في هذا المقدار من الفلسفة البراجماتية واضحة جليّة، فهي ترى أن مسائل الفلسفة لا ينظر إليها إلا بالقدر الذي يفيد الإنسانية في مسيرتها في الحياة وفق نظرتها الخاصة.

---

[1] وليم جيمس، **البراجماتية** ، ص ٦٣-٦٤، و قارن زكي نجيب محمود، **الفلسفة في ا لعالم الجديد**، ص ١٢٣-١٢٤، حيث نقل كلاماً قريباً من هذا عن بيرس.

المبحث الثاني: الحقيقة[1] ومعيار الصدق عند البراجماتيين.

تحتلّ هذه المسألة و غيرها جزءاً كبيراً من الدراسات الفلسفية عن البراجماتية، و يرى الكثير من الباحثين أنها تشكل نواة هذا المذهب، أو هي العلامة الفارقة له بين مدارس الفلسفة، و لذلك فإن أكثر النقد الذي وجه إلى البراجماتية إنما جاء من هذا الباب.

بينما ينظر البراجماتيون إليه على أنه نتيجة طبيعية لنظريتهم في المعنى، و أنها الخلاصة أو الخطوة الأخيرة التي تقدمها البراجماتية في خدمة العلم، و لذلك أسهبوا في عرضها و الدفاع عنها و تبسيطها و ضرب الأمثلة لها.

و خلاصة هذه المسألة عند البراجماتيين بشكل عام هي على النحو التالي:

إنّ الحقيقة ليس لها وجود مستقلّ عنا، و لا يجوز أن ينظر إليها على أنها تطابق مع الواقع، و إنما هي وصف إنساني يعبر عن كون الفكرة أو المعنى مفيداً، أو نافعاً أو مرضياً، أو ناجحاً[2].

لم أقصد بهذه البداية لهذا المبحث أن أصادر على المطلوب، و لكن الذي دفعني إلى ذلك أننا نرى أنّ الجهد الذي بذله البرجماتيون في توضيح هذه الفكرة يفوق بأضعاف الجهد الذي بذلوه في إثبات هذه النظرية.

رأى البراجماتيون أن النظر إلى الحقيقة بهذه الطريقة يغير من وجهة الفلسفة و يزيدها فاعلية، فبدلاً من النظر إلى أصل الفكرة، أو تاريخها أو ماهيتها و كنهها، و نخوض في نقاشات ربما لا توصلنا لنتيجة مفيدة، ننظر إلى أثرها أو نتائجها و نتفحصها من هذا الوجه[3]، و هو ما يتفق مع منهجهم العام في المعنى بشكل عام، فالمعنى عندهم هو مدى صلة

---

[1] الحقيقة التي يقصدها البراجماتيون ببحثهم هي المقابلة للكلمة الانجليزية (Truth) و هي إحدى القيم الثلاث في الفلسفة: الحق و الخير والجمال، أي هي الحكم العقلي على الوقائع، و ليست بمعنى (Reality) أي الحقيقة بمعنى ماهية الوجود أو كنهه، و قد وقع الخلط كثيراً في ترجمة هذين المصطلحين لدى الكثير من أصحاب المعاجم الفلسفية و دارسي الفلسفات، و يقترح الأستاذ يعقوب فام أن تترجم الكلمة موضوع البحث إلى الحقّ، في مقابل الحقيقة للمعنى الثاني، والذي ليس موضع جدال. (انظر: يعقوب فام، **البراجماتية**، ص ٢١٤–٢٢٠) و انظر أيضاً لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، ص ١٥٦٩–١٥٧٠

[2] انظر: وليم جيمس، **البراجماتية**، ص ٩٩ و ص ٢٥٦–٢٥٧، و ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ص ٦١٨، و يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤١٧، و عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة** ص ١٤٣، و رودلف م تشنيز هولم، **نظرية المعرفة**، ص ١٥٠، و يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص ٢٣٨، و محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، ص ٢٠٨.

[3] ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ص ٦١٨

الفكرة بالسلوك أو بالفاعلية، فإذا كان المعنى يتحدد من خلال صلته بالسلوك، فإن الحقيقة يجب أن تتحدد بهذه الطريقة.

و من أوضح ما قرأت في هذه المسألة ما ذكره الدكتور زكي نجيب محمود بقوله: " إن الانتقال من الفلســفة التقليدية -واقعية كانت أو مثالية- إلى الفلسفة البراجماتية، هو انتقال من أمس إلى الغد، فبعد أن كان أساس الحكم على قول ما بالصدق أو البطلان هو الرجوع إلى الأصل الذي بعث على تقرير ما يقرره القول، أصبح الأساس هو النتائج التي تترتب عليه"[1]

" جاءت البراجماتية تغير وجهة النظر من أساسها، فبدل الالتفات إلى ما كان عند تحقيقنا لفكرة ما، نلتفت إلى ما سيكون، بدل الالتفات إلى الماضي السابق على نشأة الفكرة المراد تحقيقها، نلتفت إلى المستقبل، الذي سيعقب وجود الفكرة و يتلوها: فهي صواب إن كانت نتائجها مما يسعف ظروف حياتنا العملية و يفيدنا في حلّ مشكلاتنا، و هي خطأ إذا لم يكن لها مثل هذا الأثر، هذه اللفتة عنصر جديد بين البراجماتيين جميعا"[2].

إن التساؤل الذي دفع البراجماتيين إلى هذه النظرية هو إذا كانت الفلسفة التقليدية تبحث في الحق باعتباره تطابقاً بين الفكر والواقع، فهل للإنسان فعلاً القدرة في الحكم على الأشياء و الحقائق، و هل هو كفء ليبحث عن هذا التطابق؟[3] لترى البراجماتية بعد ذلك -استناداً لنظريتها في المعنى- أنّ هذا البحث بهذه الصورة ليس له أثر في السلوك، وبالتالي فإنّ النظر إلى الحق يكون ضمن نظريتهم في المعنى، فالجانب الذي يعني الإنسان هو مدى فائدة هذا الحكم في سلوكه، فيكون الحق هو النافع.

[1] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ١٣٧

[2] المرجع السابق، ص ١٣٨

[3] يعقوب فام، البراجماتية، ص ٢٣٣

و بالتالي فلا يكون مقياس الرأي و الفكرة هو الحقّ، و لكن في نفعها و فائدتها لما وضعت له، لا ينبغي لنا أن نبحث في الأفكار من فراغ، و إنما نطبقها في الحياة، فإذا صلحت و أدّت الغاية التي وضعت لها فهي حقّ دون نزاع، و إن لم تؤدّ ما وضعت له فهي باطلة لا حقّ فيها[1].

إنّ البراجماتية عندما تتحدث عن الحقيقة فإنها تعرّفها من زاوية أخرى غير التي اعتاد الفلاسفة تعريفها من خلالها، إذا كانت الفلسفة تتكلم عن الحقيقة من ناحية انطباقها على الواقع، فإن البراجماتية تنظر للحقيقة من خلال تتبع مدى فاعليتها في الحياة الإنسانية، و في ذلك يقول (وليم جيمس) (James) " إن معظم الحرب الدائرة الرحى بين البراجماتيين و أعداء البراجماتيين: هي حول ما ستعني كلمة الحقيقة من حيث ما تدلّ عليه، و ليس حول أي من الوقائع المتضمنة في مواقف معينة تتصل بالحقيقة؛ لأن كلاً من البراجماتيين و أعدائهم يعتقدون في الموضوعات الموجودة تماماً مثلما يعتقدون في الأفكار عنها.

و الخلاف هو عندما يتحدث البراجماتيون عن الحقيقة فإنهم يعنون —تفرداً- شيئاً عن الأفكار فقط، ألا وهو استخدامها و تشغيلها، في حيث أن المضادين للبراجماتية عندما يتحدثون عن الحقيقة – فإنهم في الأغلب على ما يبدو- يتحدثون شيئاً عن الأشياء أو الموضوعات"[2]

إن هذه النظرية الجديدة في الحقّ قد ترتبت عليها نتائج كثيرة في الفكر البرجماتي، منها:

١. إنّ امتلاك الحقيقة ليس غاية في ذاته، فهو لا يعدو أن يكون طريقاً تمهيدياً إلى إشباع حاجات أخرى أشدّ حيوية، و على ذلك فالقيمة العمليّة للأفكار مشتقة مما ترشدنا إليه في الحياة[3].

٢. أن امتلاك الحقيقة هو اختراع شيء جديد، لا اكتشاف شيء سبق وجوده، و ليس يعني هذا تحكماً أو تعسفاً، بل يعني كما أن الاختراع الصناعيّ إنما يتقدم بفضل فائدته العمليّة فقط، كذلك القضية الصادقة هي التي تزيد في سلطتنا على الأشياء، و نحن نخترع الحقائق لنستفيد من الوجود كما نخترع الأجهزة الصناعية

---

[1] يعقوب فام، **البراجماتية** ، ص ٢٤٧

[2] وليم جيمس، **معنى الحقيقة**، ملحق بكتاب البرجماتية، ص ٣٥٩

[3] الشنيطي، **المعرفة**، ص ٢٠٩، و يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤١٨

لنستخدم القوى الطبيعية، فالقضايا المنطقية و الرياضية و الطبيعية، و المعاني المجردة كالجوهر و العلة و الجنس و النوع ، مخترعات نافعة و وسائل مفيدة في تصور الأشياء و استخدامه، فمثلاً دوران الأرض حول الشمس لا يستمد من تجربة بمعنى الكلمة، و لكنه مفيد في الظواهر،و هو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس. فالحقائق المقبولة الآن عند عامة العقول كانت في البداية مخترعات لاستخدام التجربة، ثمّ تأصّلت في العقل بمرّ الزمن، و بالتالي فنحن الذين نقول عن فكرة ما أنها صادقة أو حقيقية، و ليست هذه صفة ذاتية من جوهر الفكرة[1].

٣. إنّ الحقيقة الموضوعية لا وجود لها في الفلسفة البراجماتية، فهي ليست كيانات مطلقة، و إنما هي حقائق لاعتبارات إنسانية، أي هي وصف إنساني لموضوع ما، أو لحكم ما، لإشباعها رغباتنا، و لأنها تحقق أهدافنا في الحياة، و بالتالي فالأفكار سميت حقيقية لأنها مفيدة، و ليس العكس، و لو كانت الأفكار الزائفة هي المفيدة لنا، لكان علينا أن نتجنب الحقّ ولا نسعى في طلبه[2].

٤. نسبية الحقيقة، فبما أنّ الحقيقة مسألة إنسانية فهي نسبية قابلة للخطأ، متغيرة، غير كاملة و لا تكفّ عن التطور شأن كل ما هو إنساني، و هي بذلك مرهونة بالمستقبل، و ليس بالماضي، نسعى إليها باعتبارها خطة للعمل. [3].

إن نفعية الحقيقة عند البراجماتيين واضحة، فهم جعلوا الحقيقة مرهونة بما يترتب عليها من نفع، و نجدهم يفسرون هذه المنفعة بأكثر من وجه، و في تعبيراتهم التي أوردوها في تعريفهم لهذه العلاقة، نجد بعض التوضيح لمفهوم المنفعة في هذا الإطار:

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤١٨-٤١٩، و محمود فهمي زيدان، **وليم جيمس**، ص ٥٦

[2] عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ص ١٤٦، و انظر: وليم جيمس، **البراجماتية**، ص ١٠٠، و يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص ٢٣٩

[3] يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص ٢٣٩، و يعقوب فام، **البراجماتية**، ص ٢٤٨

يقول (وليم جيمس) (James): " إنّ الصحيح هو الاسم الدالّ على ما يثبت أنه صالح خير من قبيل الاعتقاد، و صالح و خير لأسباب محددة معينة محسوسة" و يقول " إذا كان ثمة فكرة بحيث إننا إذا اعتقدناها ستساعدنا على أن نعيش هذه الحياة، إذن فمن الأوفق حقاً لنا و من الأجدر بنا أن نعتقد هذه الفكرة"[1]

و يقول: " إن حيازة الحقيقة أبعد ما تكون هنا عن كونها غاية في ذاتها، لا تزيد عن كونها و سيلة أو أداة أولية لبلوغ ضروب أخرى من الإشباع والرضا و السرور و الحيوية. إذا قدّر لي أن أضلّ طريقي في الغابة و أتضور جوعاً، ثم وجدت ما يشبه طريقاً مطروقاً للبقر، فإنه لأمر بالغ الأهمية إلى الدرجة القصوى أنني يتعين عليّ أن اعتقد بوجود مقام أو مأوى إنساني في نهايته، لإنني إذا فعلت ذلك و مضيت في أثره فسأنقذ حياتي، إن الفكرة الصحيحة نافعة هنا؛ لأنّ المقام أو المأوى الذي هو هدفها أو موضوعها نافعٌ، و من ثمّ فإنّ القيمة العمليّة للأفكار الصحيحة تُشتق بصفة أوليّة من الأهميّة العمليّة لموضوعاتها بالنسبة لنا."[2]

و هكذا نرى أنّ (وليم جيمس) (James) يرى أن المنفعة تعني في نظرته للحقيقة هي ما يعين الإنسان في ملاءمته للحياة المادية، والشعور بالرضا من الناحية النفسية.

و إذا نظرنا إلى (ديوي) (Dewy) مثلاً فإننا نرى أنه يرى أن هذه المنفعة هي التي تخدم الإنسانية، و تسير بها قدماً في الحياة وتوحيد الأهداف، يقول (ديوي) (Dewy): " و لم تكن الحاجة إلى أفكار عريضة سخية في توجيه الحياة أكثر إلحاحاً منها في الوقت الحاضر، و ما يتميّز به من فوضى الألسنة و الاعتقادات و الأهداف، و لقد بلغت المعرفة بكيان الوجود الراهن وعملياته مبلغاً يجعل للفلسفة التي تعتزم استخدام المعرفة توجيهاً و تأييداً، أما الفلسفة التي هجرت حمايتها للحقائق والقيم و المثل الثابتة، فسوف تشق طريقاً جديداً، و أما معنى العلم في صيغة علمية، وفي صيغة من المعرفة بالواقع فقد يحسن أن يُترك أمره للعلم نفسه، و أما معناه في صيغة من المنافع العظمى التي يستخدم فيها، معناه في خدمة إمكانيات القيمة الآمنة، فإنه يقدّم ميداناً للارتياد لم تطأه قدم، إن هجر البحث عن الحقيقة و القيمة المطلقتين

[1] وليم جيمس، البراجماتية، ص ١٠١

[2] المرجع السابق، ص ٢٣٩-٢٤٠

الثابتين قد يبدو أشبه بالتضحية بهما، و لكنّ هذا النبذ شرطٌ للإقبال على مهمة أعظم، لأن البحث عن قيمة مضمونة يشارك فيها جميع الناس بسبب قيامها في أساس الحياة الاجتماعية"[1].

هكذا يرى (ديوي) (Dewy) أنّ النظرة الجديدة للحقيقة تهدف إلى خدمة الإنسانية بدلاً من البحث في طبيعة هذه الحقيقة.

و إذا نظرنا إلى نماذج أخرى من البراجماتيين أمثال (شيلر) (Schlier) فإنه يرى أن المعرفة هي نوع من التكيف بين الإنسان و الوجود، تكيف اجتماعيّ و سلوكيّ و بيولوجي[2]، و بالتالي فإنه يرى أن القضية تعدّ صادقة إذا كانت مؤثرة في الإنسان خادمة لسلوكه، فيقول "الصدق ما كان نافعاً في بناء العلم، و البطلان ما كان عديم النفع لهذا الغرض، و العلم صحيح إذا أمكن استخدامه لكي يلائم حياتنا و إلا فليس علمياً"[3]

و ريتشارد رورتي (Richard McKay Rorty) (١٩٣١-٢٠٠٧م) و هو من البراجماتيين المتأخرين فإنه يرى أن الحقيقة هي التي تساعدنا على التلاؤم أو التوافق مع الطبيعة، و ليس التطابق مع الواقع، فالمعرفة عنده أصلاً خبرة حيوية تعرفنا بأنفسنا و بالعالم من حولنا[4].

بعد هذه الأمثلة التي سقناها لتعريف البراجماتية للمنفعة نجد أنها انطلقت من نقطة إنسانية متقدّمة، أو لنقل من النقطة التي وصلت إليها النفعية الأخلاقية، ابتدأت من البعد الإنساني بوجه عام، مبتعدة عن الفردية أو الذاتية.

و لهذا فإنّ مفهوم المنفعة عندهم يفهم من جانبين:

الأول: النجاح في الوصول إلى النتائج المنتظرة من الفكرة، أي فاعليتها، و قدرتها على الأداء.

و الثاني: أن يكون هذا النجاح تاماً كاملاً شاملاً ، ينفع جميع الناس و في جميع الأزمنة و الأمكنة.[5]

---

[1] ديوي، **إرادة الاعتقاد**، ص ٣٣٩

[2] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج٢ ص ٤٢

[3] محمود فهمي زيدان، **وليم جيمس**، ص ١٨٠

[4] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، ص ١٣٢-١٣٣ و ص ١٤٧

[5] يعقوب فام، **البراجماتية**، ص ٢٤٧.

بناء على هذا الفهم للحقيقة انطلقت البراجماتية تدرس جميع المسائل الإنسانية، وفق مبدئها العام، بأنه لا يحكم على القضية أو الفكرة بشكل عقليّ أو حسيّ مجرد، و إنما يحكم عليها من خلال نفعها، و قدرتها على الأداء الفعال في المجتمع.

المبحث الثالث: النفعية في النظر إلى الدين[1]

إن الاتجاه المعاصر في التفكير الفلسفي الغربي ينظر إلى العلم و الدين باعتبارهما قضيتين منفصلتين عن بعضهما، أو منهجين مختلفين للنظر إلى العالم، و ربما نجد لهذه النظرة ما يفسرها إذا عرفنا كيف أنّ النهضة العلمية التجريبية قد اصطدمت في بدايتها بالكنيسة و رجالها، و كيف وقعت بينهم مواجهات دامية، انتهت في النهاية إلى تحييد الدين عن مسار الحياة، و حصره في جانب ضيق منها، بل لم يكتف بعض التجريبيين بذلك بل راحوا يسعون إلى اجتثاث فكرة الدين أصلاً من الوجود، باعتبارها مرحلة غابرة من مراحل التفكير الإنساني.

انطلاقاً من هذا التصور العامّ يمكننا أن نفهم كيف كان موقف رجال الفلسفة الحديثة الذين حاولوا أن ينقذوا الفلسفة من هذا المأزق فوجدوا أنفسهم بين خيارين: إمّا العلم، و إمّا الدين، و قليل منهم حاول التوفيق بينهما.

و إذا أردنا أن ننظر إلى الدين من الناحية النفعية في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، فإن أوضح مثال هو المثال البراجماتي.

بعد أن تبين لنا أن البراجماتية قد عرضت نفسها على أنها منهج في التفكير أكثر من كونها فلسفة تقدم إجابات جاهزة، فإننا في هذا المبحث نتعرض كيف تمّ تطبيق هذا المنهج على النظرة إلى الدين:

و في هذا المبحث أقدّم نموذجين لكيفية معالجة البراجماتية لموضوع الدين، من خلال علمين من أعلامها و هما: (وليم جيمس) (James)، وجون (ديوي) (Dewy).

المطلب الأول: الدين عند وليم جيمس (James)

عندما وضع وليم جيمس (James) نظريته في الصدق، أو الحقيقة، و بيّن أنها مساوية لكلمة المنفعة، فسر المنفعة بأنها تقع في ثلاثة ميادين:

١. في ميدان التجربة الفيزيائية: المنفعة أو الفائدة تعني ما يمكّن من التنبؤ، و من العمل، و من التأثير و الإنتاج.

---

[1] أخّر الباحث موضوع الدين بعد عرض نظرية البراجماتية في المعرفة لأنّ نظرتهم للدين جاءت محاولة لتطبيق هذه النظرية في مجال البحث الديني.

٢. و في ميدان التجربة النفسية أو العقلية تعني ما هو مفيد للفكر، و ما يزوّدنا بالشعور بالمعقوليّة، و هو شعور بالراحة و السلام.

٣. و في ميدان التجربة الدينية يكون الاعتقاد حقاً إذا نجح روحياً، فحقق للإنسان الطمأنينة و السلوى، و أعانه على تجارب الحياة، و سما به فوق نفسه.[1]

و يرى (وليم جيمس) (James) أن الحقيقة وفق مذهبه البراجماتي تقع على نوعين:

- فإذا كان موضوع التصور شيئاً خارجيا: تكون الفكرة الحقة هي التي تدفعنا إلى القيام بأفعال وفق هذه الفكرة.
- و إذا كان منهاجاً عمليّاً لإرضاء حاجة نفسيّة فإن الحق يكون ما يستتبع التسليم به نتائج مرضية.[2]

و من هذا المدخل الذي وسّع فيه مفهوم الحقيقة لتشمل المنفعة النفسية و المنفعة العملية، انطلق (وليم جيمس) (James) ليدرس الدين من هذا الوجه، و هو و إن كان لم يبين أي الأديان مقصوداً ببحثه هذا، فإنه يفهم من ذلك أن الحقائق الدينية إنما ينظر إليها و يحكم عليها انطلاقاً من هذا المبدأ.

و قد وصل (وليم جيمس) (James) انطلاقاً من هذه المفاهيم إلى تقييم عدة قضايا دينية، منها:

أولاً: قضية الإيمان بالله.

حيث يرى (وليم جيمس) (James) أن هذا الإيمان يدرس من ناحية الأثر النفسي له مقارناً بإنكاره.

و قد انطلق لفهمه هذا من قوله: إننا عند البحث في عقيدة الإله الخالق فنحن بصدد وجهتي نظر، أولاهما أنّ العالم قد وجد بفعل الطبيعة أو المصادفة، و الثانية أن العالم قد وجد بإرادة إلهية مختارة، و هو يرى أنه لا يمكننا استعادة التجربة التي من خلالها نحكم بأي من وجهتي النظر هاتين، و بالتالي فإن الأدلة التي من خلالها يمكننا الحكم على هذه القضية

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١ ص ٤٤٨-٤٤٩، و أيضا: **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ص ١٤٤

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤١٨

تبدو متساوية لو نظرنا إلى الماضي، و بالتالي فهو يرى أن الحكم على هذه القضية إنما يكون من خلال البحث في الأثر العمليّ على حياتنا، و تكون الفكرة التي علينا الإيمان بها هي التي تحقق لنا منفعة في حياتنا، و تظل هذه الفكرة والعقيدة مقبولة ما لم تتعارض مع غايتها النفعية، أو ما لم تكن غيرها من الأفكار أكثر نفعاً[١].

و بعد ذلك يعقد مقارنة بين الفكرتين على ضوء هذه المقدمة فيرى أن وجهة النظر المادية تتنبأ بوصولنا في تفكيرنا إلى نتيجة حتمية، و هي أن الأشياء بعد تطورها الآلي المستمرّ ستصل إلى حالة من الفناء و العدم، بينما وجهة النظر التي تتبنى الإيمان يولد هذا الإيمان لديها يقيناً بأن هذا الإله الذي تؤمن به سيكفل مصالحنا الإنسانية، و يحقق آمالنا – و إن هلك هذا العالم بالنار أو بالتجمد مثلاً، و بالنتيجة فإن فكرة الإيمان هي الأصدق؛ لأنّها الأنفع، فإن حاجات و منافع الإنسان ليست حسية فقط، بل لدينا حاجات و منافع روحية و نفسية أيضاً، بينما فكرة المادية أو الإلحاد تلغي أو لا تحقق هذه الحاجات، ففي حين أن التجربة الدينية تعطينا الشعور بالنجاة من الألم و الشرّ بفضل قوة عليا ترعانا، فإن المادية لا تمنحنا هذا الشعور مع أهميته، و لذلك فإن فكرة الإيمان تصبح أنفع و أصدق بالمعيار البراجماتي.[٢]

إن هذا الفهم لفكرة الإيمان بالله، يعني أنها لا تقوم على أسس موضوعية، أو عقليّة، و أنه لا ينبغي لها أن تقوم على هذه الأسس؛ لأنها لا توصلنا إلى نتيجة حاسمة، و بالتالي فهي تقيمها على أسس شعورية نفسية، قابلة للتبدّل أو للتغير و التطور وفق حاجات الإنسان.

ثانياً: قضية الإيمان باليوم الآخر.

ينظر (وليم جيمس) (James) إلى قضية الإيمان باليوم الآخر بنفس النظرة البراجماتية النفعية، فهو لا ينظر إليها من حيث البرهنة على حقيقة وجودها، أو تفاصيلها، و لكنه ينظر إليها من حيث أثرها النفســـــــــي في حياة الإنسان، و يقول في ذلك: " دلّت كلمة الدين في تاريخ الفكر الإنساني على كثير من المعاني، و لكني حين استعملها الآن أقصد بها ما هو فوق الطبيعة، مقرراً بذلك أنّ ما يدعى بنظام الطبيعة الذي يتضمن عالم التجربة ليس إلا جزءاً من مجموعة من الكون، و أن هنالك وراء هذا العالم المشاهد عالماً آخر غير مشاهد لا نعرف الآن عنه شيئاً إيجابياً، و لكنا ندرك

---

[١] انظر: ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ص ٦٢١، و يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤١٩

[٢] انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤١٩-٤٢٠

أنه ليس لحياتنا هذه من قيمة إلا في علاقتها و ارتباطها به، و ليس للعقيدة الدينية عندي من معنى – مهما يكن شأن ما تضمنته من تفاصيل – إلا الاعتقاد في وجود نظام خفي غير مشاهد..."[1] و نحن نرى من كلامه هذا إدراكه لأهمية الإيمان بوجود حياة أخرى في معيشتنا في هذه الحياة.

يرى (وليم جيمس) (James) أن ميولنا النفسية تستدعي منا الإيمان بوجود عالم روحيّ غير هذا العالم الذي نعيشه، و أنّ العلم التجريبي إن أنكر هذه الميول فإنه يتدخل فيما لا يعنيه، لأنّ وظيفة العالم التجريبي هي البحث في هذا العالم المشاهد، عما هو موجود بالفعل، و إن أنكر العلم التجريبي أهمية هذا الإيمان من حيث إنه لا غرض لنا من هذا العالم الخفيّ، فإننا نجيبه أن لنا أغراضاً عملية من هذا الإيمان[2].

و يرى أنه ما من معنى لهذا لإيمان إلا أن نعيش هذه الحياة على ضوء ذلك الإيمان بتلك الحياة الأخرى، و إن لم نبحث في تفاصيلها بل يكفي مجرد اليقين بأنّ هذه الحياة و هذا النظام المشاهد ليس نظاماً مطلقاً نهائياً، بل هو مرحلة واحدة ظاهرية من علم آخر كثير المراحل، تكون الكلمة العليا و الأخيرة فيه للعالم الروحي الذي يتصف بالبقاء و الدوام، وذلك اليقين كافٍ لإنه يجعلنا ندرك قيمة الحياة، و أنها تستحق منا الاستمرار فيها، فإن الإنسان يصبر على ضنك الحياة و مشاكلها، إذا كان يعلم أن هذا الصبر و التحمل آيلٌ إلى الانتهاء، و مؤدٍّ إلى بعض الثمرات في عالم الغيب الروحي.[3]

يقول (وليم جيمس) (James): " إن عقيدتنا في عالم الغيب هي التي تلهمنا و تبعث فينا الصبر، و تلكم المحاولات التي تجعل عالم المشاهدة عالماً صالحاً لأن يعيش فيه الرجل الخلقي"[4]

إلا أنّه و إن رأى أهمية الاعتقاد بوجود هذه الحياة الأخرى إلا أنه لا يجزم بها من الناحية الواقعية، و يرى أنه لا يمكن البرهنة عليها، و لكن الاعتقاد بها –مع أهميته النفسية والأخلاقية– هو من باب الاحتمالات التي تستحق المجازفة، و هو يجيب على الماديين الوضعيين الذين يرون أنّ هذه الحياة الأخرى ليست إلا احتمالاً لا يستحقّ منا أن نجعله أساساً

---

[1] وليم جيمس، **إرادة الاعتقاد**، ص ١٢٧-١٢٨

[2] المرجع السابق، ص ١٣١-١٣٢

[3] نفسه، ص ١٣٢-١٣٣

[4] نفسه، ص ١٣٧

لحياتنا، بأن يقول " إن الحياة العمليّة نفسها ذات اتصال وثيق بالاحتمالات، و الحياة الإنسانية كذلك شديدة الصلة بها، و ما دام للإنسان قيمة ما ، و ما دام منشئاً و مبتكراً لشيء ما، فإنّ وظائفه الحيوية كلها لا بدّ أن يكون لها ارتباط بالاحتمالات، فلا يمكن أن يتحقق نصر ما، أو يوجد فعل اعتقادي، أو تنفذ حركة دالّة على شجاعة و قوة إلا و هي مبنيّة على الاحتمالات، و متعلّقة بها كلّ التعلق، و ليس هناك من خدمة تقدّم و من عمل كريم يبذل، و من بحث أو تجارب علمية و من كتاب معترف به، إلا وهو يحتمل الخطأ، و إننا حقاً لا نعيش من ساعة لأخرى إلا ونحن مخاطرون بأنفسنا، و مُوَفِقِيْهَا مواقف يمكن أن تزلّ فيها، و غالباً ما يكون اعتقادنا السابق غير المبرهن عليه من القضايا هو السبب الوحيد الذي يجعل تلك القضايا صادقة"[1]

ثم يرى أنّ نقيض الاعتقاد بالحياة الأخرى باعثٌ على التشاؤم، الذي قد يودي بصاحبه إلى الاستسلام و الانتحار[2].

من خلال عرضنا لرؤية (وليم جيمس) (James) لموضوع الحياة الأخرى، نجد أنه ينظر إليها على أنها فكرة نافعة، تستحق، و ربما توجب أن نقيم حياتنا بناءً عليها، إلا أنها لا تصل إلى درجة العقيدة، إنه لم يقطع بوجود هذه الحياة، و لا رفض رفضاً موضوعياً فكرة منكريها، و لكنه يراها فكرة العملُ بموجبها هو عمل بموجب احتمال يستحق المحاولة، و نظرته هذه أقرب إلى كونها معالجة نفسية من كونها معالجة دينية للمسألة.

ثالثاً: قضية الجبر و الاختيار.

تعدّ هذه المسألة من أكثر المسائل تعقيداً في البحوث العقائدية و الفلسفية، و قد أخذت حيزاً كبيراً من الدراسات والمناقشات الفلسفية و الدينية، و لم تكن هذه المسألة بعيدة عن فكر (وليم جيمس) (James) و النظر إليها من خلال منهجه البراجماتي.

و (وليم جيمس) (James) في هذه القضية يعالجها -لا من حيث أصلها، و منشؤها- و لكن من حيث آثارها العمليّة و النفسية النفعية في حياة الإنسان.

و قد عالجها بعد أن ألمح إلى أنه يقول بمذهب الحرية و الاختيار، فكان منهجه يقوم على الردّ على فكرة الجبريين.

---

[1] وليم جيمس، **إرادة الاعتقاد**، ص ١٣٥

[2] المرجع السابق، ص ١٣٦

و منهجه في معالجة هذه المسألة لا يخرج عن منهجه العامّ فهو يقوم على فرضين: إننا إذا كنّا بإزاء مذهبين متخاصمين أو متجادلين حول أي قضية من القضايا، فإننا نأخذ بالمذهب الذي يحقق لنا إرضاء نفسياً، و أننا إذا كنا بإزاء رأيين وكان أحدهما أقرب إلى العقل فإننا نميل إلى أنّ الأقرب إلى العقل هو الأحقّ[1]، ثم إنه بعد ذلك ينطلق للقول بأنّ المذهب الأجدر بالاعتقاد هو مذهب الاختيار، فيقول إن المذهب الجبري " يربي في العقل مزاجاً جبريّاً، و يجعل الكسالى أكثر خضوعاً و كسلاً، و يجعل الأقوياء أكثر تهوراً و بطشاً"[2]

إلا أنّه لم يبين لنا بعد ذلك ما هو معيار الرضا النفسي، أو معيار القرب إلى العقل، فما من صاحب فكرة أو مذهب إلا وهو يرى أن مذهبه أكثر إرضاء للنفس، و أقرب للعقل، فنراه يقول في ختام بحثه في هذا الموضوع " و لكنكم تتذكرون جيداً أنني أنكرت على نفسي فيما مضى ادعاء إبراز أي برهان ملزم في هذا الموضوع، لذلك أجدني مضطراً بعد هذا البحث الطويل أن أقرر نتائجي في شكلها الشخصي، و ذلك الطريق من الالتجاء هو على ما يظهر الشرط الأساسي لتكوين المشكلة، و كل ما يتمكن المرء من عمله هو أن يعترف بكل ما عنده من إخلاص بالبراهين النفسية التي جعلته يرى ما يرى...[3]

و هكذا بعد أن عرضنا لمجموعة من المسائل الدينيّة التي ناقشها (وليم جيمس) (James) يمكن أن نخلص للنتائج التالية:

أولاً: لم يكن تناول (وليم جيمس) (James) لهذه المسائل بحثاً فلسفياً بالمعنى التقليدي، و لكنه كان بحثاً مستنداً إلى الطريقة البراجماتية التي تبناها .

ثانياً: إن المنهج البراجماتي الذي تبناه (وليم جيمس) (James) قد وضع قدمه على أبواب الدين، و لكنه لم يمكنه بعد ذلك من البرهنة عليه، أو إبرازه بطريقة مقنعة عقليّاً، فيكفي في ردّ أيّ من طرقه في الاستدلال أن يقول المعترض إنني أجد المنفعة النفسية أو الشخصية في نقيضه، و هذا تعبير عن نسبية الحقيقة.

---

[1] وليم جيمس، **العقل و الدين**، ص ١١٤

[2] المرجع السابق، ص ١٣٦

[3] نفسه، ص ١٤١

المطلب الثاني: الدين عند جون (ديوي) (Dewy)

قدّم البراجماتيون أنفسهم على أنهم أصحاب منهج في البحث و التفكير، وليسوا أصحاب عقيدة أو مذهب معيّن، لأنّ تناولهم لقضية الدين وفق مذهبهم جاء بأكثر من صورة ضمن هذا المنهج.

و قد وصل (ديوي) (Dewy) إلى نتائج مغايرة لما وصل إليه (وليم جيمس) (James)، حيث رفض الدين استناداً إلى المنهج البراجماتي، و علل ذلك بما يلي:

١. اعتقاده بوجود ثنائية تاريخية بين العلم و الدين، فهو يرى أن الإنسان منذ أقدم العصور اعتاد على أن يسلك طريقين في تحقيق احتياجاته: الطريق الديني، باسترضاء قوى الطبيعة وما بعد الطبيعة، بالابتهال و التضرع و الطقوس، و محاولة الاتصال بالقوى الخفية، و الطريق الثاني: طريق العلوم والفنون لتسخير قوى الطبيعة، و الاستفادة منها في تحقيق مصالحه و غاياته، و رأى أن الطريقة الأولى طريقة سلبية، و الطريقة الثانية طريقة فاعلة إيجابية[1].
٢. ثم رأى أن الدين ظلّ دائماً يقف عائقاً أمام البحث العلميّ، و ظلّ يبدّد طاقات الإنسان فيما هو غيبي، و يغذي مشاعر الحنق و الكراهية بين الناس على هذا الأساس، و بالتالي فإن تطوّر البشريّة يجب أن يمر عبر طريق التخلص من الدين[2].
٣. و رأى أنّ الدين لا يقدّم للإنسان شيئاً، فمع تقدّم العلوم التجريبيّة، ظل الدين يقف موقف الدفاع عن نفسه، طالما أنه لا يقدّم للإنسان شيئاً يفيده، و ليس من المعقول أن يظل الإنسان يعتقد اعتقادات أثبت العلم بطريقة حاسمة أنها عاجزة و قاصرة.[3]
٤. و حيث إنّ فلسفة (ديوي) (Dewy) تعتبر فلسفة اجتماعية، فقد حارب الدين- الذي تمثله الكاثوليكية- باعتباره لم يعد قادراً على إنشاء الروابط الاجتماعية، فهو يرى "أنّ الديانات كانت

---

[1] سعيد إسماعيل علي، **فلسفات تربوية معاصرة**، ص ٦٤-٦٥

[2] محمد عبد الحفيظ، **الفلسفة و النزعة الإنسانية**، ص ١٧٩-١٨٩

[3] المرجع السابق، ص ١٨٢-١٨٣

– حتى في العصور التي تسمت باسمها- تعطي خصائص و امتيازات فرديّة لبعض الأشخاص"[1]، و في مواجهة من يقول أن الدين هو أحد جذور الوحدة يرى " أنّ الدين ليس جذراً من جذور الوحدة، و لكن ثمرة من ثمارها"[2]

و يمضي في تصويره لهذه الأنانية التي وضعتها الكنيسة في نظرته لها باعتبارها "المنظمة المسيطرة، يجب أن تذكرنا بأنّ الهدف الأسمى من وجودها كانت لتأمين خلاص الفرد و نجاته، و لما كان هذا الفرد يفهم على أنه روح، و كانت الأهداف التي تعمل من أجلها هذه الكنيسة مؤجلة إلى حياة سرمديّة أخرى، فإن هذه الحقائق تخفي عن الإدراك الحاضر الفرديّة المبطنة، و قد تألّفت مادة هذه الفرديّة من الصبغة الروحيّة الأزليّة للروح الشخصية، كما نتجت فكرة المنظمة الموطّدة – أي الكنيسة- من كونها الوسيلة الضروريّة لتحقيق الغاية العليا للفرد"[3]

و هكذا نرى أن جون (ديوي) (Dewy) انطلاقاً من منهجه البرجماتي قد وصل إلى رفض الدين – بصورته المسيحيّة- باعتباره غير ذي قيمة عمليّة في تحسين حياة الإنسان.

---

[1] ديوي، **الفردية قديماً و حديثاً**، ص ٥٥

[2] المرجع السابق، ص ٥٦

[3] نفسه، ص ٦٥-٦٦

مبحث ختاميّ للباب الثالث: مقارنة و مناقشة و تحليل.

أولاً: ظهرت العلاقة بين المنفعة و المعرفة بشكل واضح في القرآن الكريم و السنة المطهرة،و في الفكر الإسلامي- الفلسفي والكلامي، كما ظهرت بشكل واضح في المدرسة البراجماتية.

- فنصوص القرآن و السنة بيّنت أن معارف الوحي إنما جاءت لتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا و الآخرة.
- و المتكلمون بيّنوا أن الحكمة تقتضى أن يكون البحث في مسائل العلوم هادفاً لتحقيق منفعة طالب العلم.
- و الفلاسفة المسلمون بيّنوا أن المعرفة إنما تطلب لأنّ سعادة الإنسان الحقيقية إنما تكون بالمعرفة.
- و الفلسفة البراجماتية جعلت المنفعة غاية للمعرفة، و معياراً للحقيقة، و أن أي فكرة إذا جرّدت من هذا المعنى أصبحت غير حرّية باسم الحقيقة.

و لكن عند تفسير هذه المنفعة يظهر الخلاف بين الفكر الإسلامي و الفكر البراجماتي في ثلاثة جوانب هي:

١. النظر إلى البعد الزماني لتحقق هذه المنفعة: فالفكر الإسلامي ينظر إلى حياة الإنسان باعتبارها مكوّنة من مرحلتين متلازمتين، الدنيا و الآخرة، و الآخرة حياة دائمة و منافعها أجدر بالطلب، و لكن دون إهمال أو مجافاة لمنافع الدنيا، فلا تناقض بينهما، طالما أنهما يحكمان بشريعة و احدة، بينما رأى الفكر البراجماتي أنها منحصرة في حياة واحدة هي هذه الحياة المحسوسة.
٢. النظر إلى الكينونة الإنسانية: فالمتكلمون و الفلاسفة المسلمون ساروا على هدي القرآن الكريم و السنة المطهرة في بيان أن الإنسان مكوّن من جسد و روح، و أن لحياته جانبين حسيّ و معنويّ، و أن مصالح هذين الجانبين مرعيّة، بينما ذهبت الفلسفة البراجماتية – حتى الذين رأوا بوجود أهمية نفسية للدين- إلى مراعاة الجانب الحسي فقط، دون اهتمام بالجانب الروحي إطلاقاً – كما رأينا عند (ديوي) (Dewy)، أو بقدر الحاجة – كما رأينا عند (جيمس) (James)، و حتى الأخير رأى أن هذه العلاقة هي علاقة مبتورة، فهي تشكل جانباً خفيّاً غير مؤثر في حياة الإنسان العمليّة،و سنأتي لمناقشة فكرته عن الدين و تحليلها.

٣. النظر إلى طبيعة انتفاع الإنسان بالمعرفة، فالفكر الإسلامي – مهتدياً بهدي الشرع- رأى أن هذا الانتفاع هو على وجه التكميل للإنسان، أي أن الإنسان بالمعرفة يكتسب كمالاً، يرقى به إلى مرتبة الإنسانية التي تليق به و هو كمال لا حدّ له، بينما هذا الانتفاع عند البرجماتيين هو إشباع حاجات، فهو محدودٌ من جهة، و علاقته ماديّة من جهة أخرى.

ثانياً: في النظر إلى أنواع المعارف الإنسانية، و أنها منقسمة إلى قسمين، علميّ و عمليّ.

و قد ذهب إلى هذا التقسيم المتكلمون و الفلاسفة المسلمون، و لكنّ الذي يبدو لي أنّ العلاقة بين هذين القسمين جاءت أكثر ترابطاً عند المتكلمين منها عند الفلاسفة المسلمين.

فالمتكلمون رأوا أن المعارف النظريّة مؤثرة في العمليّة، من حيث إن المعارف النظرية لها دوران: الأول بوصفها عقائد مثل الإيمان بالله تعالى و ملائكته و كتبه و النبوات و اليوم الآخر، يترتب على الإيمان بها ثواب، و على مخالفتها عقوبة في الدار الآخرة، و الثاني بوصفها أساساً للجانب العمليّ من تشريعات تعبديّة، و معاملات، و أخلاق، كلها تهدف للمنفعة، و كان الجانب العمليّ التطبيقيّ أكثر اهتماماً، بينما بقيت المعارف النظرية في دائرة التأسيس.

أما الفلاسفة المسلمون فقد نظروا إلى المعارف النظريّة باهتمامٍ واضح، من حيث إنّ كمال الإنسان إنما تتمّ بمعرفة تجعله أقرب إلى طبيعته الروحية، و أبعد عن حاجاته الماديّة، مع عدم إنكارهم للجانب العمليّ.

ثمّ إن كلا الفريقين من المتكلمين و الفلاسفة المسلمين بنوا نظرتهم للمعرفة على أساس الصلة بين الله تعالى والإنسان، متأثرين بمعارف الوحي التي ربطت جميع الأعمال الفكريّة و العملية بالله تعالى.

و كلاهما ينظر إلى أن الإنسان يتشارك في حاجاته المحسوسة مع غيره من المخلوقات، فالإنسان يشارك غيره بحاجات الطعام و الشراب و إشباع الغرائز، بينما يتميّز عن غيره بالعقل، فتلبية مطالب العقل بالمعرفة، هي تحقيق لمنافع الإنسان العليا.

أما الفلسفة البراجماتية فإن نظرتها مختلفة تماماً، فهم يرون أنّ مقياس صحة المعارف إنّما يكون بالنظر إلى ما يترتب عليها من نفعٍ عمليّ، و إلا كانت ضرباً من العبث، و سوّغت ذلك بأنّ الكثير من المسائل الفلسفيّة الجدليّة قد أخذت

مساحة كبيرة في الفكر الإنساني، كماً و زماناً، بالرغم من عدم إمكانية حسم النزاع فيها، و عدم تأثيرها على حياة الإنسان، و أن هذه الجهود قد أخرجت العقل ونشاطه المعرفيّ عن دوره الأساسي، و هو تكيّف الإنسان مع محيطه وبيئته لتحقيق حياة أفضل.

ربما يكون لهذه النظرة ما يجعلها مقبولة للوهلة الأولى، إذا حصرنا معارف الإنسان فيما يمكنه أن يصل إليه بعقله وحواسه، أو بعبارة أخرى فيما يمكنه أن يصل إليه بقدراته الإنسانية، فإن كثيراً من مسائل الفلسفة ينطبق عليها ما يذكره البراجماتيون عبارة عن نقاشات عويصة، كل فريق يدلي فيها بدلوه، و يتعصب لرأيه، و يسفه غيره، و يرميه بالجهل، ثم إذا نزلت نتائج هذا الخلاف إلى أرض الواقع كانت معدومة الأثر، و لكن الجديد الذي يقدمه الإسلام، هو قضية الوحي، بوصفه مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة الإنسانيّة، تقدم للإنسان مرجعيّة لحسم هذه الخلافات، و تبيّن له ما لا يمكن أن يستقل بمعرفته، مثل قضايا أصل الخلق، و مصيره، و غايته، و علاقته بخالقه، و العوالم الخفيّة عنه، وعلاقة الإنسان بها، ثم إن الإسلام هذه المعارف على أنها معارف يمكن البرهنة عليها عقلاً، أو فهمها عقلاً، ثم هي معارف مؤثرة في حياة الإنسان، يؤسس عليها غيرها- من العلوم العمليّة التشريعية و الأخلاقية، الهادفة إلى مصلحة الإنسان.

لذلك يبدو أن الخلاف الأساسيّ بين الفكر الغربي البراجماتيّ و الفكر الإسلامي – بصورتيه الكلامية و الفلسفيّة، ليس في وظيفة المعرفة، و لا في أهميتها العمليّة، و لا في عدم جدوى المعارف المجرّدة، و لكن في النظر إلى المدى الذي تتحقق فيه هذه الغاية كما بيّنت سابقاً، أو بعبارة أخرى في النظر إلى الأثر العملي للمعارف و نطاق هذا التأثير و نتائجه.

ثالثاً: معيار الصدق و الحقيقة.

ظلّ معيار الصدق و الحقيقة مستقراً في الفكر الإنساني، عند جميع من اعتقد بإمكانية المعرفة صنفاً من أصناف المطابقة بين الفكر و الواقع- و إن كان تكييف هذه العلاقة متبايناً بين مدرسة و أخرى- ثم إن البراجماتيين ذهبوا إلى أنّ هذا المعيار غير صالح لعدم إمكانية التحقق منه، فاستبدلوا به معياراً آخر و هو معيار المنفعة، فالفكرة لا ينظر إلى صدقها، أو حقيقتها من حيث مطابقتها لموضوع المعرفة، و لكن من حيث فاعليتها، و أثرها العمليّ، و هم يقرون بأنّ نظرتهم هذه جديدة الطرح، و لكنّ ترتب على هذه الفكرة نتائج كثيرة أدت إلى توجيه الكثير من سهام النقد إلى البراجماتية،

وأهم هذه النتائج نسبيّة الحقيقة، و كونها فكرة إنسانية نفعيّة، لا فكرة مطلقة، و هذا الكلام يؤدي إلى نتائج خطيرة، منها:

١. عدم وجود مرجعيّة ثابتة لبيان الحقيقة، و بالتالي فإنّ الحقيقة لا تتبدل فقط من زمان إلى آخر، و هو ما لا ينكره البراجماتيون اعتماداً على اختلاف حاجات الناس، و لا من فرد إلى آخر، و هو ما يجيب عليه البراجماتيون بأن المنفعة يجب أن تكون عامّة، و لكن من مجتمع إلى آخر، فإذا كانت منفعة مجتمع ما تقتضي أن تنظر إلى الحقيقة نظرة معينة، و مجتمعاً آخر ينظر إليها باعتبار منفعته أيضاً نظرة أخرى، و ظهر خلاف بين المجتمعين، فأين ستكون المرجعيّة؟ إن فقدان المرجعيّة، سيؤدي إلى استخدام منطق آخر غير منطق العقل والمعرفة، و غالباً ما يكون منطق القوّة، و-هو ما لا-ينكر أحدٌ ظهوره بالفعل فيما يسمى اليوم (البراجماتية السياسيّة).

٢. الحطّ من قيمة الحقيقة، باعتبارها تمثل المفهوم الأسمى في الفكر الإنسانيّ، فإن النظر إليها بهذه النظرة الوظيفية، أو المصلحية، يجعلها محتكمة للإنسان ، بدل أن يكون الإنسان محتكماً لمنطق الحقيقة، ثم بعد ذلك لا تبيّن البراجماتية لأي شيء يحتكم الإنسان، و بتعبير آخر لأحد الباحثين الذي يقول " إنّ منطق العلم ليس مرابياً يتنازل عن الاعتبارات مقابل الفائدة والربح ، وفتح الباب لقبول أي شيء غير مبرر وبلا حجة ولا سند، فقط لأنه نافع ومفيد ، و هو ما يؤدي إلى نتائج وبيلة كما يسلم ، نقاد الفلسفة البراجماتية الكثيرون والرافضون-لها"[1]

٣. عدم إمكانية الاحتكام لهذه النظرة للحقيقة في جميع المعارف الإنسانيّة، فإذا كان بالإمكان النظر إلى الحقيقة باعتبار فائدتها و منفعتها، فإن هذا لا يمكن أن يعتبر إلاّ في مجال العلوم الطبيعية؛ لبساطة المادة، و إمكانية خضوعها للتجربة، أما في مجالات علوم أخرى مثل علم الحياة، و علم النفس، و علم الاجتماع، فإن الأمور أكثر تعقيداً و إشكاليّة، فلا بدّ من ملاحظة الأشياء و معرفتها لأجل معرفتها، فهي ليست مخترعات يمكننا التحكم بها، و العمل في مثل هذه المعارف يبيّن الحقيقة ولا يكوّنها.[2]

---

[1] يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص ١٥٦

[2] انظر، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤٢٢

إن هذه الإشكاليات التي وقعت بها البراجماتية نتيجة فهمها لقضية الحقيقة تبيّن ضعف مفهومها لها، وعدم أهليّته للاحتكام إليه، و يبدو لي أنه يمكن تجاوز هذه الإشكاليّة بتعديل بسيط على نظريتها في الحقيقة، فبدل أن يقال: الحقيقة ما حققت منفعة، يقال: لا يجدر طلب المعرفة ما دامت لا تحقق منفعة، و هذا يحقق لها أمرين:

الأول: بقاء الحقيقة ضمن مفهومها المتسامي عن الأهواء و الرغبات، و هو ما يضمن لها نوعاً من الثبات، والمرجعيّة.

الثاني: يحقق لها مقصدها في تجنّب البحث في المسائل التي لا ينبني على العلم و البحث فيها أثرٌ في حياة الإنسان، و هو الداعي الأساسي لفكرة البراجماتية كما أشار منظروها.

و هذه النظرة تتفق مع المنهج القرآني و منهج السنة، الذي بيّن سمو الحقيقة، و في نفس الوقت بيّن لنا حقائق مؤثرة في الحياة الإنسانيّة، و طلب منا البحث عن المعارف و العلوم التي تفيد الإنسان في حياته- الدنيا والأخرى.

ويبدو لي أن هذه الفكرة هي ما قصده ابن فورك في تعريفه للعلم، بأنه ما يفضي إلى إتقان العمل و إحكامه، و أنّ هذه الفكرة كانت حاضرة في أذهان المتكلمين عندما بيّنوا أن المعرفة بالعقائد غائيّة- من حيث تعلقها بالثواب، أو الاحتكام للشريعة، و كانت حاضرة في أذهان الفلاسفة المسلمين – و إن كانت بدرجة أقلّ- عندما رأوا أن المعارف النظرية إنما تطلب لتحقيق السعادة، و إن الصناعات الحسيّة إنما تتفاضل فيما بينها بقدر ما تحققه للإنسان من منافع.

رابعاً: النظرة إلى الدين.

بيّنت غير مرة في سياق مباحث هذه الرسالة أن الشريعة الإسلامية في عقائدها، و تشريعاتها تهدف إلى السعادة الإنسانية في الدارين، و أن الإسلام تميّز ضمن هذه الرؤية بأنه قدّم تشريعاً عمليّاً يكفل للإنسان تحقيق غاياته ومقاصده، و يلبي رغباته ومنافعه في سياق منسجم، تحكمه الشريعة التي بنيت على العقيدة و ارتكزت إليها.

و قد كانت هذه النظرة هي التي دفعت المتكلمين إلى القول بأنّ العقيدة إنما تطلب كي يتأتى الامتثال لأحكام الشريعة، والفلاسفة المسلمون عندما قالوا بأن السعادة لها امتدادٌ أخروي، و أن الشريعة بما تضمنته من أحكام تعبدية ومعاملات تكفل ذلك.

أما البراجماتية فإن نظرتها إلى الدين لنا عليها ملاحظتان:

الأولى: عدم صلاحية النظرة البراجماتية في حل جميع إشكالات الفكر الإنساني، و أنّ المنهج البراجماتي وقف عاجزاً في التعامل مع القضايا الدينية، و أظهر دليل على ذلك المقارنة بين ما ذهب إليه (جيمس) (James) من نظرته لأهمية الدين في الحياة الإنسانية، و انتصاره لقضاياه الأساسية، و ما ذهب إليه (ديوي) (Dewy) من عدم جدوى النظر إلى الدين و قضاياه؛ لعدم فائدته في تقدم الحياة الإنسانية، هذا التناقض الواضح رغم أنّ كليهما استند إلى المنهج البراجماتي في الحكم على الدين وقضاياه.

الثاني: سبب هذه النفرة بين العلم و الدين في العصر الحديث، و هو ما عبّر عنه (ديوي) (Dewy) بنظرته للدين.

إنّ فكرة الانفصال بين العلم و الدين ظهرت في سياق تاريخي في الفكر الأوروبي، فقد ظلت الديانة النصرانية لقرون طويلة تقدم أصولاً أخلاقية عامة، باعتبار أنها شريعة محبة و خلاص، إلا أنها لم تقدم مرجعية قانونية أو تشريعية للمجتمع، ثمّ حدث أن حصل تحالف بين الكنيسة و بين الدولة بتقسيم السلطة بينهما إلى قسمين سلطة دينية للكنيسة، و سلطة زمانية للدولة، ثم قامت الكنيسة وضمت السلطة الزمانية لها، و نتيجة لذلك أضفت صفة القداسة و الثبوت و عدم القابلية للنقاش على أحكامها الدنيويّة، في قضايا السياسة و الاجتماع، مما نتج عنه حالة من الانحطاط العلمي والاجتماعي وسط هذا التغول للكنيسة، و في مواجهة هذا الانحطاط ظهرت فكرة العلمانية التي دعت إلى إعادة الدين إلى حيّزه الأول، و نشوء فكرة فصل الدين عن الحياة، و أحدثت قطيعة بين البحث العلميّ و التطور التكنولوجي وبين سلطة الكنيسة، و أحلت العقل و التجربة محل الدين و اللاهوت، و رأت أن المرجعية في تدبير الشؤون الدنيويّة هي

مرجعية إنسانيّة يجب ألاّ تخضع لأيّ أساس ديني أو غيبي، ثم استمدت من القانون الروماني الوضعي المؤسس على فكرة المنفعة غير المضبوطة بأصول دينية ما أعطاها دفعة تراثية ساعدته على هذه المهمة[١].

في هذا السياق المعرفي يمكن أن يفهم موقف (ديوي) (Dewy) من الدين، فهو لا يمثل بدعاً من الفكر، ولكنه يعبر عن روح عصره، و نستطيع أن ندلل على ذلك بأن (ديوي) (Dewy) كثيراً ما كان يستخدم كلمة (الكنيسة) في سياق هجومه على الدين.

و إذا كان (ديوي) (Dewy) قد استخدم منهج الاستقراء في حكمه الذي وصل إليه، في أنّ الدين لم يقدّم للإنسانية تطوراً و لا نظم مجتمعاً، فإن استخدام منهج الاستقراء في دراسة أثر الإسلام في صناعة الحضارة الإسلامية يعطينا نتائج مغايرة تماماً، و في ذلك يقول ابن عاشور مثلاً: " إنّ حضارة الإسلام الباهرة، لم تزل عديمة النظير من حيث أردنا أن نميّزها عن الحضارات عامة، بما امتازت به من شأن جوهريّ... ذلك أن هذه الحضارة الإسلامية قد بُنيت على دعوة موجّهه، و شيّدت على أساس ثابت، إذ اعتبرت الإنسان، بوصفه إنسان مجرد عن كل وصف لاحقٍ لإنسانيته، مدعواً للاشتراك مع كلّ إنسان في تأليف مجتمع تترابط عناصره برباط العقد الاجتماعي المفتوح، لتعاقد الناس كلهم تعاقداً بريئاً من العنصريّات، و الطبقات و الإقليميّات، ليجعلوا السبيل إلى الاتفاق بينهم فيما افترقت فيه الأمم: الشعور بأنّ الإنسان كفء للإنسان، ثم الشعور ثانياً بأن الحقائق كلها المتصلة بالمادة و المتصلة بما وراءها هي في متناول الإنسان..."[٢]

ثمّ يمثل لذلك بأمثلة من واقع الفكر الإسلامي مما ساهم في نجاح هذه الحضارة، و من أهمها: التوازن و ضبط النسب بين العقل و العقيدة و الحسّ، ثم توافق العقل و الحسّ، و تلازم بين العلم و الإيمان، فاستند إلى العقل في إثبات عقائد الدين، و ظهر التجانس الكبير بين المعارف الإنسانية و المعارف الدينيّة، فيستدلّ صاحب العلم بما عند غيره من العلوم،

---

[١] انظر: محمد عمارة، **معركة المصطلحات**، ص ٢٣-٢٦

[٢] الطاهر ابن عاشور، **روح الحضارة الإسلامية**، ص ١٩-٢٠

بلا تنازع و لا مفارقة، فجاءت الثقافة الإسلامية مكونة من كل هذه المكونات من العلوم ذات الصبغة الإنسانية من رياضيات و طبيعيات، و العلوم الحكمية من الفلسفة، و ما جاء من معارف الوحي.[1]

هذا كله يشهد له التاريخ في حضارة عمرها خمسة عشر قرناً أساسها دينيّ، لم تشهد تصادماً بين الدين و العلم، بل كان الدين دائماً محفزاً للعلم الذي يخدم الإنسان و يلبي حاجاته.

و أما ما ذهب إليه (ديوي) (Dewy) من أن الدين يؤجج الفرديّة، فهو بعيد كل البعد عن واقع الإسلام، فقد رأينا كيف اعتنى الإسلام بالأخلاق الاجتماعية، و كيف أن التشريعات الإسلاميّة قائمة لمصلحة الإنسانية كلها.

من كلّ ذلك نصل إلى نتيجة أن الدين الذي يتكلم عنه (ديوي) (Dewy) يمكن أن ينطبق على أيّ دين غير الدين الإسلامي، و لا يمكن أن يعمم نقده الذي وجهه إلى الكنيسة – لأسباب واقعية- على الدين الإسلامي الذي حقق وضمن للإنسانية الحدّ الأقصى من المنافع الدنيويّة و الأخروية.

و أما أن الدين يؤجل المنافع إلى حياة أخرى، فهو أيضاً لا ينطبق على الإسلام، فإن الفكر الإسلامي و إن كان من أساسياته الإيمان بوجود حياة أخرى، و هو حقيقة واقعة مثبتة ببراهين شرعيّة يقبلها العقل، إلا أنه لم ينكر أهمية السعي في إعمار الأرض و إقامة الحياة الإنسانية عليها بأسمى و أكمل صورة وفق هدي الشرع.

خامساً: فكرة الدين عند وليم جيمس (James)

أردت أن أفرد فكرة الدين عند وليم جميس بالنقاش و التحليل، لأنّ ظاهر فكرته أنّ البراجماتية لا تتناقض مع الدين والعقيدة، و لكنها تدعو إليها و تؤازرها.

كنت قد أشرت عند عرض فكرة الدين عند (وليم جميس) (James) إلى أنه نظر إليه من ناحية أنّه يلبي منافع نفسية ووجدانية، فهو بذلك يضع قدمه في الخطوة الأولى باتجاه الدين، و لكنه لا يتابع السير في هذا الاتجاه، و بالنظر إلى منهج (وليم جيمس) (James) في تناول القضايا الدينية نلاحظ ما يلي:

---

[1] الطاهر ابن عاشور، **روح الحضارة الإسلامية**، ص ٢٣- ٣٧

١- إنّ (وليم جيمس) (James) عندما أثار هذه القضايا فإنه لم يكن يدافع عن الدين بصورته المعروفة، و إنما كان يدافع أهمية الشعور الديني، والشعور شيء و الدين شيء آخر، و بالتالي فإنه نظر إلى الدين على أنه تجربة نفسية، وليس على أساس أنه حقائق ثابتة، و هو بذلك يستبعد من الدين ما يمكن نقله من فرد إلى آخر، مثل العقائد و الطقوس.. بل يظل الدين عنده في طور التجربة الفردية[1].

٢- أن وليم جيمس (James) قد قلب العلاقة بين الدين و السعادة، فرأى أن الإنسان يعتقد بالعقائد الدينية لانّ ذلك يحقق له نوعاً من الرضا أو الطمأنينة، و لكن الصحيح أنّ الشعور بالرضا هو نتيجة للإيمان و ليس سبباً له[2]، فالدين قضايا عقائدية راسخة، ينتج عنها هذا الشعور، و ليس هذا الشعور أو الاطمئنان النفسي هو عمدة الدين و قوامه، و بالتالي فإن منهجه لا يمكنه البرهنة على العقائد الدينية، و إنّ أقصى ما يوصل إليه هو الشعور بأهميتها، أو بيان آثارها.

إنّ مثل هذا التصور للدين لا يمكن أن يكون نافعاً، لأنه يحثّ الإنسان على التفكير في قضايا كبرى، ثم بعد ذلك يترك الإجابة غير واضحة، أو غير محددة، فهو يجيز للإنسان الاعتقاد بالوهم طالما يحقق له منفعة، و يؤمن بأي شيء يجعله يشعر بالرضا، بصرف النظر عن ارتباط ذلك الاعتقاد بالواقع.

بينما نرى أن الإسلام قد بيّن أنّ للإنسان حاجة للإجابة على أسئلة غيبية جاء الوحي ليجيب عنها، ثمّ بنى على ذلك أحكاماً عمليّة، تصلح حياة الإنسان في معاشه و معاده.

و لذلك فإن غاية ما وصل إليه (وليم جيمس) (James) هو بداية ما ذكره الفلاسفة المسلمون من أنّ هناك أموراً من شأنها أن تُعلم و لا يُعمل بها، وأن سعادة الإنسان في هذه الأمور، فتوقف عند هذا الحدّ، و لكنهم استمروا في بيان الجانب الإلهي أو الديني في فلسفتهم التي أقرت بضرورة الدين، اعتمادا على العقل و تلقيه لمعارف الوحي، لتحقيق سعادة الدارين.

---

[1] انظر: إميل بوترو، **العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة**، ص ٢٦١ و ما بعدها.

[2] انظر: مصطفى حلمي، **الإسلام و المذاهب الفلسفية**، ص٢٨٠-٢٨١

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضله تتمّ الصالحات، و الصلاة و السلام على سيدنا محمّد و على آله و أصحابه أجمعين، و بعد:

بعد أن انتهيت من أبواب هذه الرسالة، و فصولها، و معالجة مسائلها، بما وفقني الله سبحانه و تعالى إليه من الجهد والفهم، يمكنني أن أضع بعض النتائج التي توصّلت إليها في هذه الدراسة.

و بداية لذلك أقول: إن هذه الدراسة هي في حقيقتها مساهمة في توضيح النظرية العامّة للمصلحة في الفكر الإسلاميّ، أو محاولة توسيع مجال نظرية المقاصد في الشريعة الإسلاميّة لتشمل مبحثي الأخلاق و المعرفة، و مقارنتها بنظريّة من أهمّ نظريات الفلسفة الحديثة التي قامت عليها المدنيّة الغربيّة الحديثة، ليتبيّن أن الفكر الإسلامي لا يزال قادراً على أن يوضح التصوّر الخاص به و المستمدّ من نصوص الوحي، و الهادف إلى تحقيق إنسانيّة الإنسان التي وصفها الله سبحانه و تعالى بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[الإسراء:٧٠] و بناء على ذلك جاءت النتائج التي توصّل إليها الباحث في مجموعتين، الأولى تخصّ الفكر الإسلامي بشكل عامّ، و الثانية تختص بفكرة المنفعة في الفكر الإسلاميّ مقارنة بالفكر الغربي النفعيّ الحديث.

أمّا ما يخص الفكر الإسلامي بوجه عام، فمن أهمّ ما توصّل إليه الباحث في ذلك:

أولاً: إن الفكر الإسلاميّ – الفلسفيّ و الكلاميّ- مهما تنوعت مناهجه، و مهما تباينت النتائج التي وصل إليها في معالجته للقضايا الفلسفيّة ظلّ تنوّعه، و اختلاف معالجاته ضمن دائرة خاصّة به، تظهر شخصيّة مستقلّة له عن سائر ألوان الفكر الإنسانيّ، و من أهمّ مكونات هذا التميّز:

أ. قضية الإيمان بالله سبحانه و تعالى، و ما يترتب عليه من الإيمان بأنه سبحانه و تعالى الأعلم بما يسعد الإنسان، و أنه المستقلّ بالتشريع.

ب. قضية الإيمان بالوحي، و هو الخطاب الإلهي للإنسان، و الذي يقدّم له مصدراً مستقلاً من مصادر المعرفة، تكشف للإنسان ما لا يمكن له الاستقلال بمعرفته، فوسّع آفاقه المعرفيّة.

ج. قضية الإيمان باليوم الآخر، مما يبيّن سعة المدى الذي تتحقق فيه العدالة، و السعادة بأتمّ صورها.

ثانياً: إنّ علم الكلام الإسلاميّ – و إن كان في أصله يبحث في قضايا الإيمان بالله سبحانه و تعالى و النبوّات و ما يتبعها، إلا أنّه لا يقدّم هذه العقائد على أنها مجرد معارف جامدة، لا تأثير لها على حياة الإنسان. بل هو يبحث في مسائل إنسانيّة دقيقة، مرتبطة بهذا الإيمان و متعلّقة به، و إذا كانت البحث في أيّ حقيقة لا يكون دقيقاً إلا أن بحث في ارتباط هذه الحقيقة بغيرها من الحقائق، فإن ألصق الحقائق بالإنسان هي حقيقة أنه مخلوق لله سبحانه و تعالى، له غاية يهدف لها، و يحاسب على جهده في سعيه إليها.

و لذلك فإنّ الباحث يرى – و قد سبقه غيره إلى ذلك- إنّ من نواحي التطوّر الذي يضطلع بها الباحثون في علم الكلام الإسلاميّ إبراز هذه الجوانب الإنسانيّة بالدراسة المستقلّة ضمن سياقها العام، مثل مسائل السعادة و الحريّة الإنسانيّة، و القضايا السياسية و الاجتماعيّة، و التي تعجّ بها الساحة الفكريّة العالمية اليوم، حتى لا يظلّ علم الكلام يبحث في مسائل لم تعد مدار بحثٍ، و هذا لا يعني بحال من الأحوال الإعراض عن التراث الكلاميّ، و لكن زيادة مضمونه، و مسائله، و أحسب أنّ هذا المعنى كان حاضراً في أذهان متكلمي الإسلام السابقين عندما كانوا ينفتحون على الثقافات الأخرى، فيوسعون مجال بحوثهم، ليقدّموا التصوّر الإسلامي للمسائل التي تدرسها هذه الثقافات.

ثالثاً: إن الفلسفة الإسلاميّة كان لها دور كبير في بناء الصرح الفكريّ الإسلاميّ، و لم تكن – كما يحاول البعض أن يروّج اليوم- عملية حفظ و نقل مجردة للتراث الفلسفيّ العالمي للأجيال اللاحقة، بل كانت عملية إعادة صياغة للتصوّرات الفلسفية، و صبغها بالصبغة الإسلاميّة مما شكّل لها صفة فلسفية متميّزة عن سائر أنواع الفلسفة، مع مراعاة أن الإنتاج الفلسفيّ الإنساني هي عمليّة تراكميّة نقديّة، فلم تتجاهل ما أنتجه أبناء الحضارات السابقة، و لم يتوانوا عن أن يكون لهم إسهام لا يمكن بحال إنكاره.

أما ما يتعلق بموضوع هذه الرسالة بشكل خاص، فإن أهمّ ما وصل إليه الباحث من نتائج في هذه الخصوص:

أولاً: إنّ فكرة بحث الإنسان و سعيه في سبيل السعادة هي فكرة تتفق عليها سائر ألوان الفكر الإنسانيّ، و لا يمكن تجاهلها بحال من الأحوال، و لكن الخلاف بين الفكر الإسلاميّ و غيره إنّما يكون في تصوّر حقيقة هذه السعادة، والسبل التي توصل إليها.

أمّا الفكر الإسلاميّ: فقد تصوّر السعادة على أنّها حالة من الكمال الإنسانيّ، التي تلبي جوانب كينونته كلها، و ترى أن أولى هذه الجوانب بالكمال هو ما يميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات، و هو الجانب العقليّ، أو الجانب الروحيّ، دون إهمال حقيقة إنّ الإنسان له جانب آخر ماديّ لا يجوز إنكاره أو إهماله.

أما الفكر الغربي النفعيّ الحديث، فقد قصر في نظره إلى السعادة إلى جانب واحدٍ من جوانب هذه الكينونة و هو الجانب الماديّ، و رأى أن السعادة تتحقق بإشباع رغبات هذا الجانب، فأهمل جانباً مهماً حريًا بالسعادة من جوانب الإنسان.

ثانياً: إنّ من أهمّ ما يميّز الفكر الإسلاميّ هو سعة الأفق، في دراسته للإنسان، و قد رأينا ذلك بأكثر من وجه، منها في الجوانب الأخلاقيّة أن الصورة الأكمل للسعادة إنما تتحقق في حياة أخرى بعد هذه الحياة، و في الجوانب المعرفيّة عندما رأوا أنّ معارف الإنسان إنما تكمل بما يصله من معارف إلهية، و أنّ هذه المعرفة لها غاية ذاتية في تكميل الإنسان، وغاية أخرى بأن تكون وسيلة لإقامة الإنسان حياته الماديّة.

بينما افتقر الفكر الغربيّ النفعي إلى سعة الأفق هذه عندما قصر سعادة الإنسان على هذه الحياة، و ربط المعرفة بغاياتٍ ماديّة، و أنكر جوانب ينزع الإنسان بفطرته إلى معرفتها و إدراك حقائقها.

و لم تعنِ سعة الأفق هذه في الفكر الإسلاميّ أن يقال أنّ السعادة موضوع مؤجّل، أو أن المعرفة قضايا شكليّة، بل أوجدت دافعاً متفائلاً لإقامة الحياة الدنيا، و تحمي الإنسان من الوقوع في اليأس إذا ما تعثّرت مساعيه في الحصول على السعادة في هذه الحياة.

ثالثاً: في التصوّر للمفاهيم الإنسانيّة المختلفة: رأينا كيف عُني الفكر الإسلاميّ – الفلسفي و الكلامي- بتحديد المفاهيم، و تمّييزها عن بعضها البعض، و بيان العلاقة فيما بينها، مما يدل على عمق البحوث الفكرية لمفكري الإسلام، بينما رأينا في الفكر الغربيّ النفعي عدم احتفاء بهذا التميّز، مما جعل الأفكار تظهر مشوشة أو مختلطة في كثير من الأحيان.

رابعاً: من أهمّ ما ميّز علم الكلام الإسلاميّ بوجه خاص عن سائر أنواع الفكر الفلسفيّ هو جانب المرجعية الثابتة في الحكم على القضايا المتغيّرة، مما جعل أفكاره و قضاياه أكثر اتساقاً، وقد رأينا ذلك في جوانب كثيرة، أهمّها عند البحث في مصدر الإلزام الأخلاقيّ، عندما قالوا إنّ مصدر الإلزام هو الخالق سبحانه و تعالى، فحكموا على القضايا الأخلاقيّة، و ضبطوا مناهج الوصول إلى السعادة بضوابط هذا الإلزام، بينما رأينا في الفلسفة النفعيّة أنّ الافتقار إلى هذه المرجعيّة قد أوقع هذه الفكر في إشكاليّات كثيرة، عندما جعل معيار الحكم على القضايا الأخلاقيّة المتغيّرة، معياراً متغيّراً، و هو معيار اللذة الأكثر تغيراً، و كما رأينا أيضاً في الفلسفة الإسلاميّة عندما جعلوا المعيار معياراً عقليّاً ثم لم يبيّنوا من يحكم بين العقول إذا اختلفت.

خامساً: إن نظريّة المقاصد التي تشكل جانباً متقدّما من جوانب الفكر الإسلامي، هي نظرية غاية في الأصالة و الدّقة، وهي نظرية إسلامية بحتة، مصدرها نصوص الوحي، يمكن أن تشكل نواة تضبط جميع جوانب الحياة الإنسانيّة المادّية والمعنويّة، و ما يميّزها أنها وضعت معايير ثابتة للحكم على القضايا الأخلاقيّة، و راعت الجوانب الإنسانية المختلفة، وفصلت في مراتب الحاجات الإنسانية، و أقامت ذلك كله على أسس دينيّة يعضدها العقل.

سادساً: لما كان لا يمكن بحال من الأحوال أن ننكر أن المدنيّة الغربية الحديثة عندما اتخذت من المذهب النفعي في المعرفة قد حققت نجاحات كبيرة في الحياة الإنسانيّة ، فإنّ تفسير هذا النجاح يمكن أن ينظر إليه مع الأخذ بعين الاعتبار للمسائل التالية:

أ. إنّ هذا النجاح كان بتحديد الهدف، و توجيه النشاط المعرفي نحو هذا الهدف، حتى لا تضيع الجهود البحثيّة سدى.

ب. إنّ التقدّم الذي حققه هذا الفكر إنّما كان في جانب واحدٍ من جوانب الحياة الإنسانية، و هو الجانب المدنيّ أو الماديّ، و لم يصحبه تقدّم في المجال النفسيّ أو الروحي، بل ظلّ هذا الجانب يعاني من إشكاليّات وقف هذا الفكر عاجزاً عن معالجتها.

و المسلمون إنما حققوا نجاحهم الحضاريّ عندما حددوا هدفهم و هو تحقيق رضا الله سبحانه و تعالى، والقيام بواجبهم بالسعي في عمارة الأرض ضمن التصوّر العامّ للعبادة، فحققوا تقدماً فكريّاً و دينيّاً في مرحلة استمرت قروناً طويلة، أمّا

ما وصلوا إليه اليوم، فلم يكن بسبب تراثهم الفكري، و إنما كان بسبب ضياع الهدف، و تشتت الجهود في سعيها نحو مناحٍ متباينة.

هذا ما وفقني الله سبحانه و تعالى له، فإن كان حسناً فهو من فضله سبحانه، فله الحمد و المنّة، و إن كان مشوباً بالتقصير و الخلل، فهو من طبيعة الإنسان، فاستغفره سبحانه و أتوب إليه.

و الحمد لله الذي بفضله تتمّ الصالحات.

كان الفراغ منه ليلة الجمعة المباركة-١٢- ربيع الأول-١٤٣١هـ الموافق ٢٦- شباط-٢٠١٠ م

و كتبه:

العبد الفقير إلى ربه سبحانه

إسماعيل نوح علي القضاة

قائمة المصادر و المراجع[1]

- **القرآن الكريم.**
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم، **أبكار الأفكار**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- إبراهيم، زكريا ، **المشكلة الخلقية**، مكتبة مصر، ط٣، ١٩٨٠م.
- أحمد، محمود سيد، **الأخلاق عند هيوم**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢
- الأحمدنكري، عبد النبي بن عبد الرسول، **مصطلحات جامع العلوم**، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- إخوان الصفا، **الرسائل**، نشر نور الدين جيواخان، بومبي، الهند، ١٣٠٦هـ.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، **مفردات ألفاظ القرآن**، دار القلم، دمشق، ١٩٩٢م.
- ــــــــ، **تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين**، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٣م.
- الألوسي، محمد ، أبو الفضل، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، القاهرة.
- ــــــــــــ، **المبين في شرح ألفاظ الحكماء و المتكلمين**، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٩م.
- أمين، أحمد ، **كتاب الأخلاق**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٢١م
- الإيجي، عضد الدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف**، عالم الكتب، بيروت.
- البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، **الجامع الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
- بدوي، عبد الرحمن ، **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
- ــــــــ، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥م.
- ــــــــــ، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م
- ــــــــــ، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت ، ط١، ١٩٧٥م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة.
- البغوي، الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل**، تحقيق محمد عبد الله النمر، دار طيبة للنشر، ط٤، ١٩٩٢

[1] مرتبة أبجدياً، مع عدم مراعاة (ال) التعريف أو (أبو) أو (ابن) في بداية الإسم.

- بنتام، جيرمي، **أصول الشرائع**، ترجمة أحمد فتحي زغلول، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٠٩هـ
- بوترو، إميل ، **العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٩٨٦م.
- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **أنوار التنزيل و أسرار التأويل**، دار الجيل.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **شعب الإيمان**، تحقيق محمد السعيد بسيوني، زغلول،دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م
- تشيزهولم، رودك م ، **نظرية المعرفة**، تعريب نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر و التوزيع، مصر-كندا، ط١، ١٩٩٥م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله ، **شرح التلويح على التوضيح**، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- ـــــــــ ، **شرح المقاصد**، تعليق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١
- التلوع، أبو بكر إبراهيم، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٥م
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة و القرامطة و الباطنية**، تحقيق موسى سلمان الدرويش، مكتبة العلوم و الحكم، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ـــــــ، **العقيدة الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤٠٦هـ
- ـــــــ، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧
- الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد ، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، ١٩٧١.
- ـــــــ، **شرح المواقف**، ضبط و تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- الجزيري،نوران ، **الغائية عند الأشاعرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م
- الجليند، محمد السيد، **قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي**، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م.
- ـــــــ، **الوحي والإنسان، قراءة معرفية**،دار قباء ، القاهرة، ٢٠٠١م.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩م
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، مكتبة الوفاء، المنصورة، ط٤، ١٤١٨هـ.
- ـــــــــ، **العقيدة النظامية**،تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م
- ـــــــــ ، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى، و علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢م
- جيمس، وليم ، **العقل والدين**، ترجمة محمود حب الله، دار الحداثة، بيروت.
- ـــــــــ ، **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٢م.
- ـــــــــ، **إرادة الاعتقاد**، ترجمة محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٦م.
- ـــــــــ، **البراجماتية**، ترجمة محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.
- حلمي، مصطفى ، **الإسلام و المذاهب الفلسفية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م،
- ابن حنبل، الإمام أحمد ، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق شعيب الأرناؤوط و أخرون، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٩
- الحنبلي، شاكر ، **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة الجامعة السورية، ط١، ١٩٥٨م.
- الخولي، يمنى ، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، العدد ٢٦٤ ضمن سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت، ٢٠٠٠م.
- ابو داود،سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- دراز، محمد عبد الله ، **دستور الأخلاق في القرآن**، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت، ١٩٧٤م.
- ديفيدسون، وليم، **النفعيون**، ترجمة محمد إبراهيم زكي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، -١٩٧.
- الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه، **مسند الفردوس**، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٧م.
- ديورانت، وول، **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط٦، ١٩٨٨م.
- ديوي، جون ، **البحث عن اليقين**، ترجمة محمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠م.
- ذكري، أبو بكر، و عبد العزيز أحمد، **مباحث و نظريات في علم الأخلاق**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٤، ١٩٦٥م.

- الذهبي،شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط٩، ١٩٩٣م
- رابوبرت، أ.س، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا ، **القول في النفس والإنسان**، تحقيق لجنة إحياء التراث، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة بيروت.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، **السيرة الفلسفية**، تحقيق لجنة إحياء التراث، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة بيروت.
- ــــــــ، **الطب الروحاني**، تحقيق لجنة إحياء التراث، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة بيروت
- **كتاب اللذة**، تحقيق لجنة إحياء التراث، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت
- الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي، **الأربعين في أصول الدين**، تحقيق احمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط١، ٢٠٠٤
- ــــــــ، **الإشارة في أصول الكلام**، تحقيق محمد صبحي العابدي، و ربيع صبحي العابدي، مركز نور العلوم للبحوث، ط١، ٢٠٠٧م.
- ــــــــ، **التفسير الكبير– مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٠م
- ــــــــ، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق حسين علي اليدري، دار البيارق، عمان، ط١، ١٩٩٩م
- ابن رشد، محمد بن أحمد، **فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال**، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٢
- ــــــــ، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم و تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٤م،
- رشوان، محمد مهران ، **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية**، دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م.
- الريسوني، أحمد، و باروت، محمد جمال، **الاجتهاد و النص و الواقع و المصلحة**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق مكتب البحوث و الدرسات، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، بيروت، ١٩٦٩م.
- الزمخشري، محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، دار مطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٠م.

- زيد، مصطفى ، **المصلحة في التشريع الإسلامي**، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أبو زيد، منى أحمد ، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة في فكر العامري**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م
- ـــــــــــ، **الخير و الشر في الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة في فكر ابن سينا**، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
- زيدان، محمود فهمي، **وليم جيمس**، دار الوفا، الاسكندرية، ط٢، ٢٠٠٥م.
- السبحاني، جعفر ، **رسالة في التحسين و التقبيح العقليين**، مؤسسة الإمام الصادق، قُمّ، ط١، ١٤٢٤هـ.
- السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **الأصول**، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- أبو السعود، عصمات ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف، الأسكندرية، ٢٠٠٢م.
- أبو السعود،محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم**، دار إحياء التراث العربي.
- سلامة، بسام ، **الإيمان بالغيب**، مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٩٨٣م.
- السنوسي، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب، **شرح السنوسية الكبرى**، المسمى عمدة أهل التوفيق و التسديد، تحقيق عبد الفتاح بركة، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٨٢
- السيالكوتي، عبد الحكيم، **حاشية على شرح المواقف**، تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- السيد، محمد صالح محمد، **الخير و الشر عند القاضي عبد الجبار**، دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**،تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة،ط٣
- ـــــــــــ، **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت-دار القلم بيروت، ١٩٨٠م
- ـــــــــــ، **المبدأ و المعاد**، تحقيق مهدي محقق، جامعة طهران، ١٩٨٤م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين ، **الإتقان في علوم القرآن**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق مشهور بن حسان آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م
- شرف، صالح ،**مذكرات التوحيد**، المطبعة الفاروقية، القاهرة، ط٤، ١٩٥٢م.

- شكري، فايزة أنور ، **القيم الأخلاقية**،دار المعرفة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- الشنيطي، محمد فتحي ، **المعرفة**، دار الثقافة، القاهرة، ط٥، ١٩٨١م.
- الشهرستاني، عبد الكريم، **الملل و النحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ــــــــــ، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحرير و تصحيح الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط١، ١٩٩٩م.
- صبحي، أحمد محمود، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، ط٢
- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري، **جامع البيان**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٩٩٣
- الطويل، توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٣م
- الطويل، توفيق و آخرون، **المعجم الفلسفي**- مجمع اللغة العربية المصري، الهيئة العامة لشوؤن المطابع الأميرية، ١٩٨٣
- الطويل، توفيق، و عبد الحميد حمدي، **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، هنري سيدجويك، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ط١، ١٩٤٩.
- عاتي، إبراهيم **الإنسان في الفلسفة الإسلامية- الفارابي نموذجاً**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، **التحرير و التنوير**،-مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥
- ــــــــــ، **روح الحضارة الإسلامية**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط٢، ١٩٩٢م.
- ــــــــــ، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد ا لطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، ط٢، ٢٠٠١م
- العالم، يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط٢، ١٩٩٤م.
- العامري، أبو الحسن يوسف بن محمد، **السعادة و الإسعاد في السيرة الإنسانية**، تحقيق أحمد عبد الحليم عطية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٨م

- عبد الحفيظ، محمد، **الفلسفة و النزعة الإنسانية**، دار الوفا، الاسكندرية، ط١، ٢٠٠٦م.
- عبد الرحمن، جلال الدين ، **غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول- المبادئ والمقدمات**، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٠م.
- ــــــــــــ، **المصالح المرسلة و مكانتها في التشريع**، دار الكتاب الجامعي، مصر، ط٢، ١٩٨٣م.
- عبد الرحمن، طه ، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.
- عثمان، عبد الكريم ، **نظرية التكليف عند القاضي عبد الجبار**،مؤسسة الرسالة،بيروت، ١٩٧١م.
- العراقي، محمد عاطف ، **دراسات في مذاهب فلاسفة الشرق**، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٣م.
- عز الدين بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز و محب الدين الخطيب، دار الفكر.
- علوان، فهمي محمد ، **القيم الضرورية و مقاصد التشريع**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٩م.
- علي، سعيد إسماعيل ، **فلسفات تربويّة معاصرة**، العدد ١٩٨ ضمن سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت، ١٩٩٥م.
- عمارة ،محمد ، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية**، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م.
- ــــــــــــ ، **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، مكتبة نهضة مصر، ط٢، ٢٠٠٤م.
- عمر، أحمد مختار، **المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم**، مؤسسة سطور المعرفة، الرياض، ط١، ٢٠٠٢م
- العوا، عادل، **المذاهب الأخلاقية عرض و نقد**، دمشق، ١٩٦٤
- الغرياني، الصادق عبد الرحمن، **الحكم الشرعي بين العقل والنقل**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٩م.
- الغزالي، الإمام حجة الإسلام، ابو حامد، محمد بن محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة ، بيروت.
- ــــــــــــ، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق ابراهيم اكاه جوبوقجي، و حسين أتاي، كلية الإلهيات، جامعة أنقرة، ١٩٦٢م.
- ــــــــــــ، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٨.
- ــــــــــــ، جواهر القرآن، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط٢، ١٩٣٣م.
- ــــــــــــ، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- ــــــــــــ، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧م
- ــــــــــــ، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط٢.
- ــــــــــــ، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة.

- ـــــــــــــ، المنقذ من الضلال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- ـــــــــــــ، ميزان العمل، تصحيح محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة.
- الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، في مدارسة أجراها عمر عبيد حسنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط٣، ١٩٩٢.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، المكتبة المشرقية، ط٢.
- ـــــــــــــ، **تحصيل السعادة**، تقديم و تبويب علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٥
- ـــــــــــــ، **رسالة التنبيه على السعادة**، تحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٧
- فام، يعقوب ، **البراجماتية– أو مذهب الذرائع**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
- ابن فورك، **مقالات الأشعري**، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين، **القاموس المحيط**، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٦
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، **المصباح المنير**، المكتبة العصرية
- قاسم، محمود، **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار احياء التراث العربي بيروت ، ط٢، ١٩٨٥ م
- قطب، محمد ، .**دراسات في النفس الإنسانية**، .دار الشروق، .القاهرة، ط١٠، ١٩٩٣م.
- كامل، فؤاد و زكي نجيب محمود، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، دار القلم، بيروت.
- ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر، ط٢، ١٩٩٩.
- كحالة، عمر رضا، معجم **المؤلفين**، المكتبة العربية، دمشق، ١٩٦١م.
- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، القاهرة، ط٥
- كريسون، أندريه، **المشكلة الأخلاقية**، ترجمة عبد الحليم محمود و أبو بكر ذكري، دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩م.
- ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان، **خمس رسائل في الفرق و المذاهب**، تحقيق سيد باغجوان، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق، **رسالة في حدود الأشياء و رسومها**، ضمن مجموعة رسائل، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧م.
- لالاند، اندريه، **الموسوعة الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١م.
- اللقاني، عبد السلام ابن ابراهيم، **اتحاف المريد، شرح جوهرة التوحيد**، مع حاشية ابن الامير، تحقيق احمد فريد مزيد، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م
- ليلي، وليم ، **مقدمة في علم الأخلاق**، ترجمة علي عبد المعطي محمد، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط٢، ٢٠٠٠م
- مابوت، **مقدمة في الأخلاق**، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.
- الماوردي، محمد بن حسين البصري، **أدب الدنيا و الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- مبارك، زكي، **الأخلاق عند الغزالي**، رسالة دكتوراه في الجامعة المصرية، مكتبة الاسكندرية.
- ابن متويه، أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار الثقافة، القاهرة.
- محمود، زكي نجيب، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٢م.
- محمود، عبد الحليم، **فلسفة ابن طفيل، و قصة حي بن يقظان**، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م
- مدكور، إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية، منهج و تطبيق**، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٧٦م.
- مراد، سعيد، **نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام**، عين للدراسات و البحوث، مصر، ط١، ٢٠٠١
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسته ديفلد فلزر، بيروت، ط٢، ١٩٨٧
- المرتضى، الشريف المرتضى، **مجموعة الرسائل**، المجموعة الثالثة، إعداد السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، إيران، ١٤٠٥هـ
- ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**، مكتبة الثقافة الدينية، ط١
- مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مصطفى، ابراهيم ، و أحمد الزيات، و حامد عبد القادر، و محمد النجار، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية المصري.
- مظهر، إسماعيل، **فلسفة اللذة والألم**، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٦م.
- المناوي، **فيض القدير**، دار الكتب العلمية
- ابن منظور، ، محمد بن مكرم بن منظور المصري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت

- موريس، تشارلز، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٩٦م.
- الموسى، نجاح، **المنفعة الفردية عند توماس هوبز**، دار الوفاء، الاسكندرية، ٢٠٠٠م.
- الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة ، **الأخلاق الإسلامية و أسسها**، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٩٩٩م.
- ـــــــــــ، **العقيدة الإسلامية و أسسها**، ط١، ١٩٦٦م.
- نادر، البير نصري ، **فلسفة المعتزلة**، مطبعة الرابطة، ١٩٥٢
- النجراني، تقي الدين، **الكامل في الاستقصاء**، تحقيق السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م.
- النَسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **المجتبى من السنن**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط١، ١٩٨٦.
- نيتشيف ك. و فولتشنكو، **أخلاقيات السعادة**، ترجمة يوسف الجهماني، دار حوران للطباعة، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
- النيسابوري، ابو رشيد سعيد بن محمد، **في التوحيد، ديوان الأصول**، تحقيق محمد عب الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر و الترجمة،
- النيسابوري، الحاكم محمد بن عبدالله أبو عبدالله، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٦٥م.
- ـــــــــــ، **المجموع من المحيط بالتكليف**، تحقيق جين يوسف هوبن، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- ـــــــــــ، **المختصر في أصول الدين**، ضمن مجموعة رسائل العدل و التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨
- ـــــــــــ، **المغني في أبواب العدل و التوحيد**، تحقيق محمود قاسم،
- هوسبروس، جون، **السلوك الإنساني- مقدمة في مشكلات علم الأخلاق**، ترجمة علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٥
- هويدي، يحيى، **دراسات في علم الكلام**، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢
- وول، توماس، **التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية**، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، بنغازي، ط١، ٢٠٠٤م.

- اليزدي، محمد تقي مصباح، **المنهج الحديث في تعليم الفلسفة**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٨م.

-

- Bentham, Jeremy, **Deontology**, edited by John Bowring, Longman,Edinburgh, UK
- Bowring, John, **The Works of Jermy Bentham**, W. Tait, Harvard University,1843.
- Brandt ,Richard B., **Morality, Utilitarianism, and Rights**, Cambridge University Press,1992.
- Broad, C. D., **Five Types of Ethical Theory**, Roultledge, London, 10th ed., 1971
- Crimmins, James E., **Secular Utilitarianism**, Clarendon Press,1990, Oxford
- Fullerton ,George Stuart, **A Handbook of Ethical Theory**, Biblio Bazzaar
- Harrison, Ross, **Jeremy Bentham, In tend Hondrich**, The Oxford Companion to philosophy, Oxford, 1995
- Hayri, Matti. **Liberal utilitarianism and applied ethics**, Routledge London,2004
- Heydt, Colin, Narrative, Imagination, **and the Religion of Humanity in Mill's Ethics**, Journal of the History of Philosophy, Vol 44 , No.1,2006, John Hopkins University, USA
- Hobbes, Thomas, Aloysius Martinich,**Leviathan**, Broadview Press,2005
- Kilcullen, John, **Utilitarianism and Virtue**,Chicago Journals: Ethics, 93 1983
- Lyons, David , **Mill's Utilitarianism**, Rowman & Littlefield, 1997
- Mill ,John Stuart, George Sher, **Utilitarianism**, Hackett Publishing,2001
- Mulgan, Tim, **Sidgwick, Origen, and the reconciliation of egoism and morality**, Ethics & Politics, X, 2008, 2
- Naussbaun, Martha, **Epistemology of the Closet**, The Nation, June,2005,New York, USA
- Nussbaun, Martha C, **Mill Between Aristotle & Bentham**, Deadalus, Vol 133,no.2,March 22,2004
- Parekh, Bhikhu C. , Jeremy Bentham, **Ten critical essays**, Routledge١٩٧٤،
- Priest ,Steven, **The British Empiricists**, edition 2, Routledge,2007

- Raeder, Linda C., **John Stuart Mill and the religion of humanity**, University of Missouri Press,2002
- Rogers, G. A. John, Thomas Sorell,**Hobbes and History**, Routledge, 2000
- Roizen, Ron, **God and the English Utilitarians**, http://www.victorianweb.org
- Scarre ,G. F., **John Stuart Mill**, The Literary Encyclopedia, October 4, 2003
- Scarre ,Geoffery, **Utilitarianism**, Routledge, 1996
- Schneewind, Jerome B., **Sidgwick's ethics and Victorian moral philosophy**,Oxford University Press,1977
- Shaver, Robert, **Sidgwick on Virtue**, Ethics & Politics (University of Manitoba), X, 2008, 2
- Singer, Peter interviewed by Jill Neimark, **Living and Dying**, Psychology Today, January, 1999
- Stimson, Shannon C. & Murray Milgate, **Utility, Property, and Political Participation: James Mill on Democratic Reform**, American Political Science Review, vol. 87, no. 4, December 1, 1993

Utility

Between The Islamic Thought and The Modern Western Thought

-Comparative Study-

By: Ismail Nouh Maabdeh

This study deals with the utility under the light of the Islamic thought and the modern western thought as a comparative study.

This thesis consists of three parts, the first deals with the meaning of the (utility) and its origins and roots. The second part deals with the utility in some ethical issues. The third part deals with the utilitarian dimension of the knowledge.

The researcher through this academic work has reached to many results, the most important results were that the Islamic thought concerned about the utility in this word and the hereafter, but the modern western thought is looking for utility just in this word, and that the Islamic thought cares about both sides of human: physiological and spiritual, while the modern western thought cares just about physiological side.